كما بدأكم تعودون

بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

ملخّص

منهج الرشاد في المعاد الجسمانيّ

الطبعة الثانية

محمّد نعيم بن محمّد تقي
العرفيّ الطالقانيّ

تحقيق
رضا أُستادي

بسم الله الرحمن الرحيم

محمّد نعيم بن محمّد تقي العرفي الطالقاني

ملخّص

منهج الرّشاد

في المعاد الجسماني

تحقيق:

رضا استادي

نعيما طالقاني، محمّد نعيم بن محمّد تقي، قرن ۱۲ق.
[منهج الرّشاد في معرفة المعاد. برگزيده.]
ملخّص منهج الرّشاد في المعاد الجسماني / نعيما طالقاني؛ تحقيق رضا استادي. -
مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ۱۳۸۸ش.
٣٤٠ص. ISBN 978-964-971-286-4
فهرست‌نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
۱.معاد. ۲. خداشناسي. الف. استادي، رضا، ۱۳۱٦ ــ ب. بنياد پژوهشهاي اسلامي. ج. عنوان.
BP ۲۲۲ / ن ۷ م ۸۱۳۸۸ ۲۹۷/٤٤
كتابخانۀ ملى ايران ١٦٦٦٤٣١

ملخّص منهج الرّشاد

في المعاد الجسماني

محمّد نعيم بن محمّد تقي العرفي الطالقاني
تحقيق: رضا استادى

الطبعة الثانية ١٤٣٢ق / ١٣٩٠ش
١٠٠٠ نسخة ـ وزيري/ الثمن: ٦١٠٠٠ ريال
الطباعة: مؤسسة الطّبع والنشر التّابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلاميّة، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قم)٧٧٣٣٠٢٩

www.islamic-rf.ir info @islamic-rf.ir

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

المؤلّف (ره) و أُسرته

هو محمّد نعيم بن محمّد تقي بن محمّد جعفر بن محمّد كاظم، المدعوّ بالملّا نعيما العرفي الطالقاني(ره) من أعلام القرن الحادي عشر الهجري.

أبوه من تلاميذ الميرزا حسن بن الملّا عبدالرزاق اللاهيجي، و من مؤلّفاته (غاية المرام في شرح شرائع الاسلام)، تُوفّي سنة ١١٦١هـ

وجدّه الملّا محمّد جعفر الملقّب «فرشته» المجاز من العلّامة المجلسي، و من تأليفاته رسالة (اشتراط الحسّ في الشهادة) تُوفّي سنة ١١١٣ هـ

وجدّه الأعلىٰ الملّا محمّد كاظم كان مدرّساً في مدرسة النوّاب في قزوين، تُوفّي في سنة ١٠٩٤ هـ

و أخوه الملّا محمّد المشهور بالملائكة والد الشهيد الثالث (البرغاني) و من آثاره (تحفة الأبرار في تفسير القرآن)، المتوفّى في سنة ١٢٠٠ هـ

و أخوه الآخر الملاّ محمّد جعفر والد الملّا آغا القزويني المشهور بالحكمي.

وابنه الملّا محمّد تقي سَميّ جدّه و صاحب رسالة في صلاة المسافر.

و حفيده الملّا يوسف بن الملّا محمّد تقي، كان مدرّساً في المدرسة الصالحية بقزوين المتوفي سنة ١٢٦١هـ

و أولاده و أحفاده يُعرَفون بالطالقاني و البرغاني و الحكمي و النعيمائي.

تاريخ ولادته و وفاته

يمكن أن نخمّن أنه وُلد قبل سنة ١٠٠٠ هـ ق اعتماداً على نسخة من حاشية الدواني على شرح المطالع و حاشية المير السيّد الشريف عليه بخطّه و تاريخ كتابتها ١١١٥ هـ

و أمّا تاريخ وفاته فلعلّه كان في سنة ١١٨٠ هـ تقريباً كما جاء في مقدّمة موسوعة البرغاني. ومدفنه في طالقان يُزار مِن قِبل المؤمنين.

تأليفاته:

١ ـ أصل الأُصول . مطبوع

٢ ـ فصل الخطاب (في القضاء و القدر) نسخته موجودة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

٣ ـ حدوث العالم. نسخته موجودة في مكتبة مدرسة المروي بطهران.

٤ ـ تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام. نسخة منه شاملة لبعض كتاب الطهارة توجد في مكتبة مدرسة المروي بطهران.

٥ ـ العروة الوثقى في إمامة ائمّة الهدى. توجد نسخته في مكتبة آية الله المرعشي بقمّ.

٦ ـ رسالة في جريان التشكيك في العرضيات و الذاتيات.

٧ ـ الحواشي على شرح الإشارات.

٨ ـ الحاشية على الحاشية للدواني على حاشية المير السيّد الشريف على شرح المطالع.

٩ ـ رسالة في العلم.

١٠ ـ منهج الرشاد في معرفة المعاد. و هو من أهمّ الكتب المؤلّفة في المعاد. طُبع بحمد الله في ثلاث مجلّدات من سنة ١٤١٩ ـ ١٤٢٤ هـ بمشهد الرضا عليه السلام في منشورات «بنياد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی» مجمع البحوث الإسلاميّة في الآستانة الرضويّة المقدّسة.

و الكتاب الذي بين يديك هو ملخّصه، لخّصناه بحيث يوصل القرّاء الكرام إلى ما قصده المؤلّف(ره) من إثبات المعاد الجسماني، من دون أن يُحذَف ما لَه دخل مهمّ في بيان المطالب و الدلائل.

و مَن أراد ترجمة المؤلّف تفصيلاً أو أراد مطالعة كلّ ما قاله المؤلّف، فليرجعْ إلى أصل الكتاب و مقدّمته. و الحمد لله ربّ العالمين.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

سبب تأليف الكتاب

الحمد لله الذي خلق فَسوّى، و قدّر فهدى، و أمات و أحـيا، و عـليه النشـأة الأُخرى، و إليه المنتهى، ليجزيَ الذين أساؤوا بما عملوا ويـجزيَ الذيـن أحسـنوا بالحسنى، عدلاً منه تبارك و تعالى. والصلاة على خير الورى، أشـرف مَـن بُـعث بالبعث والجزاء، و أكرم من أتى بالنشور و الرجعى، محمّد المـصطفى وآله الذيـن بهداهم يُهتدى، و بطريقتهم يُقتدى، صلاة كثيرة دائمة بدوام الأرض و السماء.

أمّا بعد، فيقول العبد الضعيف النحيف المذنب الجاني، محمّد نعيم بن محمّد تقيّ المدعوّ بالعرفي الطالقاني، عُفي عنه و عن والديه، و ختم الله لهم بالحسنى، و جعل آخرتهم خيراً من الأُولى:

ذاكرني بعض إخوان الصفا و خلّان الوفا، أنّ التصديق بالمعاد مطلقاً لايخفى أنّه ضروريّ في هذه الملّة البيضاء والملل السابقة التي أتى بها الأنبياء عليهم التـحيّة والثناء، وأصل من أُصول الدين القويم والمـذهب المسـتقيم، لم يـنكره أحـد مـن أصحاب العقول وأرباب الألباب والنُّهى، إلّا شِرذمة قليلة من ملاحدة الحكماء، وأنّ الجسمانيّ منه هو جزء من الإيمان، و ضروريّ في الأديان، و دلّ عـليه الكـتاب

الكريم و السنّة السمحاء، إذ عليه أدلّة واضحة لايعتريها شوب شبهة و لاريبة و لا خفاء، و قد أطبق عليه الملّيون من الحكماء والمتشرّعون من العلماء، و قد أقاموا الدليل العقليّ على الروحانيّ منه، إلّا أنّهم عن آخرهم اعتقدوا الجسمانيّ منه على الوجه الذي أتى به الأنبياء، مثل اعتقادهم للأحكام الفرعيّة، معترفين بأنّه لايمكن إقامة الدليل العقليّ عليه، قائلين بأنّه ليس للعقل استقلال و لا مدخل في إثباته بوجهٍ ما، وكفاك شاهداً على هذا قول شيخ الرئيس ابن‌سينا في الشفاء:

«يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، و لا طريق إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوّة، و هو الذي للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلومة، لاتحتاج إلى أن تعلّم، و قد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيّدنا و مولانا محمّد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، و قد صدّقته النبوّة، و هوالسعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس، و إن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما الآن، لما نوضح من العلل».[١]

و يقرب منه كلمات المتقدّمين و المتأخّرين من الحكماء والمتشرّعين من العلماء، كمايعلم بالاستقصاء.

و امّا بعض المتأخّرين منهم كصدر الأفاضل مولانا صدر الدين الشيرازي، فهو و إن تصدّى في بعض مصنّفاته الذي سمّاه «الشواهد الربوبيّة» لإقامة الدليل العقليّ عليه، و بذل مجهوده فيه، لكنّه لم‌يأت بشيءٍ مبين، يفي بتمام المُدّعى، كما لايخفى على من راجع كلامه و تأمّل فيه واستقصى.[٢]

---

١ ـ كتاب الشفا، الالهيات، فصل في المعاد: ٥٤٥، طبع مكتبة بيدار؛ ص٤٢٣، طبع القاهرة.

٢ ـ الشواهد الربوبيّة: ٢٦٦، طبع مشهد.

و سألني[١] أنّه لايخفى أنّهم عدّوه من أُصول الدين لا من فروع الدين، فحينئذ نقول: لوكان الفرق بين أُصول الدين و فروعه كما ذكره كثير من العلماء أنّ الأوّل ما يستقلّ في إثباته العقل، و إن نطق به الشرع أيضاً، مثل توحيد الله تعالى و إثبات صفاته العليا و عدله، وأصل النبوّة والإمامة، و المعاد الروحانيّ و غيرها، و إن كان إثبات نبوّة نبيّ خاصّ و إمامة إمام مخصوص موقوفاً على النص أوالعصمة، أو إظهار المعجزة ونحوها، وأنّ الثاني ممّا لايستقلّ بإثباته العقل، كالصلاة والصيام والزكاة والحجّ والجهاد وأمثالها، فعلى هذا ينبغي أن نقول: يمكن إقامة الدليل العقليّ على إثبات أصل الجسمانيّ منه أيضاً، وإن كان إثبات خصوصيّاته موقوفاً على الشرع، وهم قد اعترفوا بالعجز عن إقامة الدليل على إثباته مطلقاً، وإلّا فالفرق ماذا؟ و حينئذ يلزم عليهم ارتكاب أحد الأمرين: إمّا القول بإدراجه في فروع الدّين، وهو خلاف ماقرّره العلماء، أو القول بأنّه يكفي في إدراج مطلق المعاد فيأُصول الدين استقلال العقل في أحد فرديه ـ أي الروحانيّ منه ـ وإن لم يستقلّ العقل في إثبات فرده الآخَر، ـ أي الجسمانيّ منه ـ و فيه ماترى، فإنّ الظاهر أنّ إدراجه في أُصول الدين، إدراجٌ لكلا فرديه فيها دون أحدهما.

و بالجملة، سواء عُدّ من أُصول الدين، كما هو الأحرى والأَولى، أو لم يُعدَّ منها، فهل يمكن إقامة الدليل عليه بحيث لايعتريه شبهة ولا مراء أم لا؟

فرأيت التصدّي للجواب عن هذا السؤال، والاستكشاف عن جليّة الحال، والنظر في أنّه هل يمكن إقامة الدليل عليه أحرى، مع كوني ناقص الذهن، قاصر الفهم، قليل القسط من الفطانة والذكاء، ويبعد عن مِثْلي إدراك ما اعترف بالعجز عنه فحول الفضلاء، وقد اشتهر بينهم أنّ الجهالة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء، لكنيّ

---

١ ـ عطف على: ذاكرني.

قد امتثلت بقول القائل: «كم ترك الأوّلُ للآخِرِ».[١]

لذا شرعت مع قلّة البضاعة وفوات الفرصة، وكثرة المشـاغل وتـوزّع البـال، وتشتّت الحال، في تحريره و تهذيبه وتنقيحه بما تيسّر وأمكن، امتثالاً لقول القائل: «مالايُدَرك كلّه لايُترَك كلّه»[٢]، وابتغاءً لوجه ربّيَ الأعلى. وخطابي فيه لمن استمسك في العلم بأوثق الأسباب، وجانب الاعتساف، ونظر فيه بعين الإنصاف، فإن رأى فيه خطأ أوعثرة وزللاً، عذرني واستغفر الله لي، فإنّه مقيل العثرات وغافر الخطيئات، وإن وجده مقبولاً لدى الطباع الذكيّة، أنصَفني وأعانني بصالح الدعاء في محو السيّئات وتضعيف الحسنات، والسلام على مَن اتّبع الهدى.

---

١ ـ من الأمثال المشهورة.

٢ ـ من الأمثال المشهورة.

مقدّمة المؤلّف

في: شرح معنى المعاد، وتقسيمه إلى الروحاني والجسماني، ونـقل اخـتلاف الناس في ذلك، وسبب اختلافهم فيه، وتحرير مادلّ الشرع على ثبوته وينبغي إثباته بالدليل العقلي، وفي بعض مطالب أُخر يناسب تـحقيقها هـنا قـبل الخـوض فـي المقصود.

فنقول: ذكر الفاضل الكامل العارف محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحساوي[1] في كتابه المسمّى به (المجلي لمرآة المنجي)كلاماً بهذه العبارة:

«المحقّقون من الأوّلين والآخرين هم على القول بإثبات المعاد، وإنّما يختلفون في معناه، وقد نُقل عن جماعة من الحكماء الطبيعيّين إنكاره، وكذا جالينوس أنكره لاعتقاده أنّ النفس هي المزاج، وأنّه يفنى، والفاني لايعاد، خـصوصاً أنّـه عـرض، والأعراض بعد العدم لايُتصوَّر عودها، فإذا بطل المزاج بفناء البدن، لايعود.

نعم القائلون بالمعاد اختلفوا في معناه، فقال بعضهم: إنّه الجسماني فقط، و هو مذهب جماعة من المتكلّمين بناءً على أنّ النّفس جسم، وآخرون قالوا: إنّه روحاني فقط، و هو مذهب جماعة من الحكماء الإلـهيّين، وطـائفة قـالوا: إنّـه جسـماني

---

١ ـ المقصود به: الأحسائي.

وروحاني، وهذا على وجهين: أحدهما أن يكون الروح مجرَّداً عن المـادّة، فـيعاد الجسم، ويتعلّق به الروح، أويتعلّق بجسم آخر غيرالأوّل، وهو مذهب قليل من أهل الإسلام، ذهب إليه الغزالي والفارابي، وكلّ من قال بتجرّد النفس من أهل التصوّف. والثاني أن يكون الروح جسمانياً أو روحانياً، ويعاد الجسم الأوّل ويُردّ فيه الروح، وهو مذهب كثير من أهل الإسلام والنصارى.

فعُلم من هذا الاختلاف أنّ تحقّق الإعادة مبنيّ على تحقّق النفس، وأنّـها أيّ شيء هي، فإنّ هذه الاختلافات إنّما نشأت من الاختلافات في النفس كما عرفت، فإنّ الطبيعيّين لمّا اعتقدوا أنّ النفس جسم، وأحالوا إعادة المعدوم، أحـالوا المـعاد مطلقاً. وجالينوس لمّا قال إنّها المزاج نفاه بالكلّيّة. والمتكلّمون لمّا قالوا إنّها جوهر جسماني، قالو إنّه إنّما يكون بإعادة النفس على حالتها بناءً على أنّها إمّا الهـيكل المحسوس المشاهد، أو أنّها أجزاء أصليّة، كما في مذاهبهم. وأمّا الغزالي وأتباعه، لمّا قالوا بتجرّد النفس قالوا إنّها تبقى بعد فراق البدن، فعودها ردّهـا إلى البـدن مـرّة أُخرى: إمّا الأوّل بعينه، أو إلى آخر يماثله. وباقي المسلمين، لمّا كان مذهبهم فـي النفس على أنحاء متعدّدة، فالّذي قال منهم إنّها جوهر جسـماني، أو إنّـها جـوهر روحاني، قائل بأنّه لابدّ من إعادة الجسم الأوّل ويردّ فيه الروح جمعاً بين الشريعة والحكمة، ويدّعون أنّ هذا منطوق الآيات القرآنية. والإلٰهيّون لمّـا اعـتقدوا تـجرّد النّفس وبقاءها بعد فناء البدن، ذهبوا إلى المعاد الروحاني، ومرادهم به قطع علاقة النّفس مع البدن.

فبالجملة وقع الاتّفاق على وقوع المعاد، وأنّه حـقّ وإن اخـتلفوا فـي كـيفيّة وقوعه. والدليل المطلق على ثبوت المعاد الجسماني أنّه ممكن في نفسه، والصّادق أخبر عنه، فوجب القول به، أمّا الأوّل، فلأنّ الإمكان إنّما هـو بـالنظر إلى القـابل والفاعل، وهما حاصلان: أمّا بالنّظر إلى الفاعل فلِما مرّ من الأصلَين السابقين:

أحدهما كونه قادراً على كلّ مقدور، والثاني كونه عالماً بأعيان أجزاء الأشخاص لتعلّق علمه بالجزئيات.

وأمّا الثاني، فلاتّفاق قول الأنبياء عليهم السلام...

وأمّاالقرآن المجيد فقد جاءت ذكر المعاد فيه في كثير من المواضع، مثل قوله تعالى:

﴿مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.[١]

﴿أَيَحْسَبُ ٱلْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلىٰ قَادِرِينَ عَلىٰٓ اَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾.[٢]

﴿ءَاِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً﴾.[٣]

﴿وَ قَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾.[٤]

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾.[٥]

﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْاَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا﴾.[٦]

﴿اِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾.[٧]

إلىٰ غير ذلك ممّا جاء في هذا المعنى، وهو الكثير. والقول بأنّ المراد بها المَجازات الدالّة على الحقائق، وهو الروحاني، ضعيف؛ لأنّها صريحة في الجسماني، فحملُها على المجازات تكذيب للأنبياء عليهم السلام.

فإذا عرفت ذلك، فقد ظهرلك ممّا أوردناه من مذاهب القوم توقّفُ المعاد على مقدّمتين:

إحداهما: معرفة النفس وأنّها ما هي، حتّى يتحقّق كيفيّة الإعادة. والثانية: أنّ

---

١ ـ يس: ٧٨.
٢ ـ القيامة: ٣-٤.
٣ ـ النازعات: ١١.
٤ ـ فصّلت: ٢١.
٥ ـ النساء: ٥٦.
٦ ـ ق: ٤٤.
٧ ـ العاديات: ٩.

المعدوم هل يُعاد أم لا؟

فأمّا المقدّمة الأُولى فقد وقع فيها التشاجر العظيم والاختلاف الكثير، وخبط أهل الكلام فيها، وتعدّدت آراؤهم تعدّداً كثيراً حتّى قيل إنّها بلغت إلى قريب من أربعين مذهباً، وليس على واحد منها دليل قطعي، وأشهر مذاهبهم القول بأنّها أجزاء أصليّة في البدن من أوّل العمر إلى آخره. وجمهور الفلاسفة وجماعة متصوّفة الإسلام وجماعة من أهل الكلام قالوا بتجرّدها وأنّها جوهر غيرجسماني متعلّق بهذا البدن تعلّق التدبير، لاتعلّق الْحُلول، ولهم على ذلك دلائل هي بالصواب أنسب، وبالحق أشبه»[1].

ثمّ قال الأحسائي بعد إثبات تجرّد النفس وتحقّق حقيقتها هذه العبارة:

«فبالجملة، المعاد الجسماني وغيره يتحقّق على مذاهبهم ويصحّ إثباته، إلّا أنّه تختلف كيفيّاته باختلاف مذاهبهم في النفس.

والقائلون بالتجرّد، هم في الإعادة فريقان: فريق قصروه عليها وجعلوا عودها إلى العالم العلوي بعد قطع العلاقة البدنيّة وفراغها عن الاشتغال بتدبير البدن عبارة عن المعاد، وهو مذهب جماعة كثيرة من أهل الحكمة. وفريق قالوا: لابدّ عند القيامة الكبرى من عود الأبدان الجسمانيّة كما كانت، فتُردّ العلاقة النفسانيّة على حالها على حسب ما كانت عليه في الحالة الأُولى قبل قطع العلاقة، جمعاً بين الحكمة والظواهر النقليّة، وهو مذهب جماعة الإسلاميّين من الحكماء وأهل التصوّف والكلام»[2].

وقال صدر الأفاضل مولانا صدر الدين الشيرازي ﷺ في (الشواهد الربوبيّة):

«الإشراق الرابع ـ في الإشارة إلى مذاهب الناس في المعاد: إنّ من الأوهام

---

١ ـ المجلي: ٤٩١-٤٩٢، الطبعة الحجريّة.

٢ ـ المجلي: ٤٩٥.

العامّية اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية، وطائفة من الطبيعيّين والأطباء ممّن لااعتداد بهم في الفلسفة، ولااعتماد عليهم في العقليّات، ولانصيب لهم في الشريعة، ذهبوا إلى نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد، زعماً منهم أنّ الإنسان إذا مات فات وليس له معاد كسائر الحيوان والنبات، وهؤلاء أرذل الناس رأياً وأدونهم منزلة.

والمنقول من جالينوس هو التوقّف في أمر المعاد لتردّده في أمر النّفس هل هو صورة المزاج فتفنى أم صورة مجرّدة فتبقى؟

ثمّ من المتشبّثين منهم بأذيال العلماء، مَن ضمّ إلى إنكاره له أنّ المعدوم لايعاد، فيمتنع حشر الموتى.

والمتكلّمون منعوا هذا: تارة بتجويز إعادة المعدوم، وأُخرى بمنع فَناء الإنسان بالحقيقة، لأنّ حقيقة إنسانيّته بأجزائه الأصليّة، وهي باقية إمّا متجزّية أو غير متجزّية، ثمّ حملوا الآيات والنصوص الواردة في إثبات الحشر على أنّ المراد جمع المتفرّقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته. فهؤلاء التزموا أحد أمرين مُستبعدَين من قِبل العقل والنقل، والسكوت خير مع من الكلام مع من لايعلم.

واتّفق المحقّقون من الفلاسفة والمحقّون من أهل الشريعة على ثبوت المعاد، ووقع الاختلاف في كيفيّته، فذهب جمهور المتكلّمين و عامّة الفقهاء إلى أنّه جسماني فقط، بناءً على أنّ الروح جرم لطيف سارٍ في البدن، وجمهور الفلاسفة على أنّه روحاني فقط، وذهب كثير من الحكماء المتألّهين ومشايخ العرفاء في هذه الملّة إلى القول بالمَعادَين جميعاً. أمّا بيانه بالدليل العقلي فلم أر في كلام أحد إلى الآن، وقد مرّ البرهان العرشي على أنّ المعاد بعينه هو هذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً، بحيث لو يراه أحد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، فمن أنكر هذا فقد أنكر ركناً عظيماً من الإيمان، فيكون كافراً عقلاً وشرعاً، ولزمه إنكار

كثير من النصوص»[١].

وقال أيضاً:

«الإشراق التاسع ـ في سبب اختلاف الناس في كيفيّة المعاد: اعلم أنّ اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر وكيفيّته، إنّما هو بسبب غموض هذه المسألة العويصة ودقّتها. وكثير من الحكماء، كالشيخ الرئيس و من في طبقته، أحكموا علم المبادئ، وتبلّدت أذهانهم في كيفيّة المعاد، حتّى رضيت أنفسهم بالتقليد في هذه المسألة المهمّة؛ لغموضها، حتّى أنّ الكتب السماويّة المحكمة متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى، مختلفة بحسب الجليل من النظر، متوافقة بحسب النظر الدقيق...

وفي بعض آيات القرآن: إنّ النّاس يُحشَرون على صفة التجرّد والفردانيّة كقوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[٢].

وكقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[٣].

وفي بعضها على صفة التجسّم، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[٤].

وكذلك سؤال إبراهيم الخليل عن الله كيفيّة إحياء: ﴿أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[٥].

واستشكال عزير: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[٦].

و حكاية أصحاب الكهف تبييناً لهذا الأمر، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾[٧].

---

١ ـ الشواهد الربوبيّة: ٢٧٩-٢٨٠.

٢ ـ مريم: ٩٥.

٣ ـ الأعراف: ٢٩.

٤ ـ القمر: ٤٨.

٥ ـ البقرة: ٢٦٠.

٦ ـ البقرة: ٢٥٩.

٧ ـ الكهف: ٢١.

فبعض هذه النصوص يدلّ على أنّ المعاد للأبـدان، وبـعضها يـدلّ عـلى أنّـه للأرواح، والتحقيق أنّ الأبدان الأُخرويّة مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان، فإنّ بدن الآخرة كظلٍّ لازمٍ للروح، أو كصورةٍ ترىٰ في مرآة، كما أنّ الروح في هذا البدن كضوء واقع على جدار، أو كصورة منقوشة في قرطاس....»[١].

١ ـ الشواهد الربوبيّة: ٢٧٩-٢٨٠.

في بيان أنّ الإنسان
عبارة عن مجموع النفس والبدن

لايخفى عليك أنّ الإنسان لمّا كان مزاجه على أقرب تعديل، وخَلْقه في أحسن تقويم، واجتمع فيه ما يصدر عن شركائه في أجناسه القـريبة والبـعيدة كـالحيوان والنبات والمعدن، مِن حفظ التركيب مدّة مـعيّنة مـعتدّاً بـها، والخـواصّ الطـبيعيّة والأفعال النباتيّة والخصائص الحيوانيّة، وامتاز من بينها أجمع، بحمله من شرائـف الأفعال ونفائس الآثار و كرائم الأعمال، ولطائف الإدراكات التي تـخصّه كـالعقل والفهم والفطنة والفكر والتدبير والتقدير وغير ذلك من الأُمور المحكمة. لذا اختُصّ من بين شركائه بالتكليف ومايلزمه ويتبعه، فله بالضرورة مـبدأ لذلك هـو أشـرف المبادئ وأفضلها، به يتقوّم قوام إنسانيّته وبه يتحقّق كونه حيواناً ناطقاً ويصدق ذلك عليه، ولذلك يسمّى نفساً كأنّه تمام حقيقة الإنسانيّة، فإنّ اسم النفس يطلق غـالباً على تمام حقيقة الشيء وذاته، كما هو المنقول عن أهل اللغة والشائع في إطلاقات أهل العُرف، وقد يسمّى روحاً أيضاً.

وبالجملة، من المعلوم أنّه كما أنّ للإنسان بدناً وهيكلاً مـحسوساً مـخصوصاً مشاهَداً بالحسّ والعيان، مركّباً تركيباً تامّاً معدنيّاً ونباتيّاً وحيوانيّاً يدلّ عليه البرهان. كذلك فيه، أومعه هذا الأمر المختصّ الذي هو ما به التمايز بينه وبين شركائه، وهذا

أيضاً معلوم بالوجدان، و يدلّ عليه العقل والنقل أيضاً.

والتميّز بين الأشياء، وإن كان عندالتحقيق بالوجودات الخاصّة، لكنّ تلك الوجودات إمّا عارضة لمهيّات كما هو رأي فريق من الحكماء، أو معروضة لها كما هو رأي آخرين منهم، فلتلك المهيّات أيضاً مدخل في التشخّص والتميّز كما لتلك الوجودات، فذلك الأمر الخاصّ بالإنسان الذي هو معروض ذلك الوجود الخاصّ أو عارضه، هو أيضاً منشأ التمايز بينه وبين غيره لايمكن إنكار وجوده فيه أو معه.

والإنسان عبارة عن مجموع ذلك البدن المخصوص و هذا الأمر المميّز الخاصّ، وإليهما أُشير في مواضع عديدة من الكتاب الكريم، كقوله تعالى:

﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللهُ اَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿اَلَّذِىٓ اَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَاَ خَلْقَ ٱلْاِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَآءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوّيٰهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْاَبْصَارَ وَ ٱلْاَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْاِنْسَانَ فِىٓ اَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾[3].

والحاصل: أنّ ذلك الأمر الخاصّ، جليُّ الإنّيّة عند ذوي الفطرة السليمة، وإن كان خفيّ المهيّة، ولذا اختُلف فيه على أقوال شتّى كما نقله الشيخ الرئيس في (الشفاء) عن القدماء، فذهب بعضهم إلى أنّه جوهر مجرّد، وبعضهم إلى أنّه مادّي: جسم أو جسماني.

---

١ ـ المؤمنون: ١٢-١٤.
٢ ـ السجدة : ٧-٩.
٣ ـ التين: ٤.

في معنى المعاد

لايخفى عليك أيضاً، أنّ لفظ «المعاد» قد جاء مصدراً ميميّاً بمعنى العَود، وإن كان جاء اسم زمان و مكان أيضاً، وأنّ العود والإعادة وأشباههما من الألفاظ الواردة في الكتاب الكريم والشّرع القويم، مثل قوله تعالى:

﴿كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1].

﴿اَللهُ يَبْدَؤُا اَلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[2].

﴿اِنَّهُ يَبْدَؤُا اَلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[3].

﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ اَلَّذِى فَطَرَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[4].

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً اُخْرىٰ﴾[5].

﴿اَوَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اَللهُ اَلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اَللهِ يَسِيرٌ﴾[6].

﴿وَ اَللهُ اَنْبَتَكُمْ مِنَ اَلْاَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ اِخْرَاجًا﴾[7].

﴿وَ هُوَ اَلَّذِى يَبْدَؤُا اَلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[8].

---

١ ـ الأعراف: ٢٩.
٢ ـ يونس: ٣٤.
٣ ـ يونس: ٤.
٤ ـ الإسراء: ٥١.
٥ ـ طه: ٥٥.
٦ ـ العنكبوت: ١٩.
٧ ـ نوح: ١٧-١٨.
٨ ـ الروم: ٢٧.

﴿أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[1].

إلى غيرذلك من الآيات الكريمة.

و معاني هذه الألفاظ، وإن كانت ممّا يفهمها كلّ فاهم من ذوي الفطرة السليمة فلاحاجة إلى شرحها، لكنّا نقول للتنبيه على ذلك:

إنّ المتبادَر من مفهومات هذه الألفاظ ومعانيها عند الإطلاق، هو أن يكون قد وجد: أوّلاً ـ مافرض أنّه متعلّق الإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين. ثمّ زال عنه ذلك الوجود وتلك الحالة [والصفة] ثانياً ـ في وقت من الأوقات، سواءً كان بزوال نفسه أو زوال أمر متعلّق به. ثمّ وجد في وقت آخر بعده على ذلك الوجود وعلى تلك الحالة والصفة، فإنّه حينئذ يصدق على ذلك الأثر الحاصل ثالثاً ـ أنّه العود، وعلى تأثير الفاعل ذلك فيه أنّه الإعادة. و بهذا المعنى أُطلقت تلك الألفاظ في تلك الآيات الكريمة، إذ هو معناها المتبادر، ولاسيّما أنّها أُطلقت في تلك الآيات في مقابلة البدء والإبداء، وهو قرينة عليه، إذ البدء والإبداء معناهما الإيجاد أوّلاً، سواء كان إبداعاً من غير تقدّمِ مدّة و مادّة، أو إحداثاً وتكويناً مع تقدّمهما، فحيث كان معناهما ذلك وكان متعلّق الإبداء والإعادة واحداً، كان معنى العود والإعادة في مقابلتهما إيجادَ ذلك الموجود أوّلاً في وقت آخر، بعد أن تخلّل زمانُ زوال وفناء بينهما، فتدبّر.

فيكون معنى تلك الآيات ـ والله أعلم ـ أنّ الله تعالى أوجد الخَلقِ، كالإنسان مثلاً، على وجود خاصّ وحال مخصوصة، ثمّ يميتهم و يزيل عنهم ذلك ثانياً، ثمّ يُوجدهم ثالثاً على ذلك الوجود و تلك الحال.

وقد يُطلَق العود والإعادة على وجود شيء أو إيجاده في وقت متأخّر بعد أن

---

١ ـ الأنبياء: ١٠٤.

كان ينبغي وجوده أو إيجاده في وقت متقدّم عليه ولم يقع ذلك، إمّا بانتفائه رأساً، أو بانتفاء جزء من أجزائه أو شرط من شروطه، كما يطلق على فعل الصلاة غير المؤدّاة في وقتها كما أمر بها الشارع، في وقت ثان، أنّه إعادتها، ولاشكّ أنّ هذا المعنى سواء كان حقيقيّاً أو مجازيّاً غير مراد في الآيات الكريمة.

كما أنّ إرادة إنشاء خلق آخر في النشأة الأُخرويّة، مغاير للخلق الأوّل بحسب الذات، وإن كان مماثلاً له في بعض الصفات أوكلّها، خلاف الظاهر من لفظ الإعادة، وكذا من تلك الآيات، فتدبّر تعرف.

وحيث عرفت المعنى المراد من: العود والإعادة والمعاد، والّذي ورد في الكتاب الكريم، ظهرلك أنّه ينبغي أن يُحمَل عليه ماورد فيه بألفاظ أُخر، مثل: الرجوع والرجع والبعث والنسل والإحياء والإحضار والحشر والنشر والخروج والإخراج والردّ والبروز والعرض والإتيان والمصير والجمع والقيام، وأمثال ذلك.

قال تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[1].

﴿وَٱلْمَوْتىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللهُ ثُمَّ اِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾[2].

﴿ذٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴾[3].

﴿مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا ﴾[4].

﴿كَذٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتىٰ ﴾[5].

﴿وَسَتُرَدُّونَ اِلىٰ عَالِمِ ٱلْغَيْبِ وَ ٱلشَّهَادَةِ ﴾[6].

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ﴾[7].

﴿وَ حَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ اَحَدًا * وَ عُرِضُوا عَلىٰ رَبِّكَ صَفًّا ﴾[8].

---

١ ـ البقرة: ٢٨.
٢ ـ الأنعام: ٣٦.
٣ ـ ق: ٣.
٤ ـ يس: ٥٢.
٥ ـ الأعراف: ٥٧.
٦ ـ التوبة: ١٠٥.
٧ ـ الأنعام: ٢٢.
٨ ـ الكهف: ٤٧، ٤٨.

﴿ثُمَّ اِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ ﴾[١].

﴿وَ رُدُّوا اِلَى آللهِ مَوْلَيٰهُمُ آلْحَقِّ ﴾[٢].

﴿ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ آلنَّاسُ ﴾[٣].

﴿آللهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَ اِلَيْهِ آلْمَصِيرُ ﴾[٤].

﴿وَ هُوَ عَلىٰ جَمْعِهِمْ اِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ ﴾[٥].

﴿وَ بَرَزُوا للهِ آلْوَاحِدِ آلْقَهَّارِ ﴾[٦].

﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ آلْقِيٰمَةِ ﴾[٧].

﴿وَ اِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾[٨].

﴿كَذٰلِكَ آلنُّشُورُ ﴾[٩].

﴿مِنَ آلْاَجْدَاثِ اِلىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ ﴾[١٠].

﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ آلصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذٰلِكَ يَوْمُ آلْخُرُوجِ ﴾[١١].

﴿يَخْرُجُونَ مِنَ آلْاَجْدَاثِ ﴾[١٢].

﴿اِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ اِلَيْنَا آلْمَصِيرُ ﴾[١٣].

﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ آللهُ جَمِيعًا ﴾[١٤].

﴿يَوْمَ يَقُومُ آلنَّاسُ لِرَبِّ آلْعَالَمِينَ ﴾[١٥].

﴿وَ كُلُّهُمْ اٰتِيهِ يَوْمَ آلْقِيٰمَةِ فَرْدًا ﴾[١٦].

---

١ ـ يونس: ٢٣.

٢ ـ يونس: ٣٠.

٣ ـ هود: ١٠٣.

٤ ـ الشورى: ١٥.

٥ ـ الشورى: ٢٩.

٦ ـ ابراهيم: ٤٨.

٧ ـ الإسراء: ٩٧.

٨ ـ المؤمنون: ٧٩.

٩ ـ فاطر: ٩.

١٠ ـ يس: ٥١.

١١ ـ ق: ٤٢.

١٢ ـ القمر: ٧، المعارج: ٤٣.

١٣ ـ ق: ٤٣.

١٤ ـ المجادلة: ٦ و ١٨.

١٥ ـ المطفّفين: ٦.

١٦ ـ مريم: ٩٥.

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرىٰ ﴾[١].

﴿وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾[٢].

﴿ثُمَّ هُوَ يَوْمَ ٱلْقِيٰمَةِ مِنَ ٱلْمُحْضَرِينَ ﴾[٣].

﴿فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴾[٤].

﴿وَ هُوَ خَلَقَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[٥].

﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ﴾[٦].

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

وإن كان لكلّ واحد من تلك الألفاظ معنًى يخصّه يعرفه مَن له دربة في معاني الألفاظ.

---

١ ـ طه: ٥٥.

٢ ـ المؤمنون: ١٠٠.

٣ ـ القصص: ٦١.

٤ ـ يس: ٥٣.

٥ ـ فصّلت: ٢١.

٦ ـ الحاقّة: ١٨.

في بيان كون الاعتقاد بالمعاد ضروريّاً في الأديان

لايخفى أيضاً عليك، أنّ الاعتقاد بالمعاد ركن من أركان الإسلام، وضروريّ في هذا الدين القويم، وكذا في الأديان السابقة والملل الماضية، كما ادّعاه العلماء من أهل الإسلام، وقد نطق الشرع القويم والكتاب الكريم بكونه ضروريّاً في هذا الدين، بل كونه جزءً من أديان أُولي العزم من الرسل وغيرهم.

أمّا كونه ضروريّاً في الدين المحمّدي ﷺ فالقرآن مملوءٌ منه، كالآيات المذكورة وغيرها ممّا لاتحصى. وأمّا في الأديان السابقة، فلقوله تعالى في سورة نوح حكايةً عنه (على نبيّنا و آله و عليه السلام)، أنّه قال لقومه:

﴿وَ ٱللهُ اَنْبَتَكُمْ مِنَ ٱلْاَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ اِخْرَاجًا ﴾[1].

وفي سورة العنكبوت حكايةً عن إبراهيم (على نبيّنا و آله و عليه السلام)، إنّه قال لقومه:

﴿وَ ٱعْبُدُوهُ وَ ٱشْكُرُوا لَهُ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[2].

وفي سورة الشعراء حكايةً عنه أيضاً:

---

١ ـ نوح: ١٧، ١٨.

٢ ـ العنكبوت: ١٧.

﴿وَ ٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ * وَ ٱلَّذِى اَطْمَعُ اَنْ يَغْفِرَ لِى خَطِيئَتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴾[1].

وفي سورة طه خطاباً لموسى (على نبيّنا و آله و عليه السلام):

﴿اِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ اَكَادُ اُخْفِيهَا لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعىٰ ﴾[2].

وفي سورة القصص حكايةً عن قوم قارون أنّهم قالوا له:

﴿وَ ٱبْتَغِ فِيمَا ءَاتيٰكَ ٱللهُ ٱلدَّارَ ٱلْاٰخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾[3].

وفي سورة المؤمن حكاية عن مؤمن آل فرعون، أنّه قال لقوم فرعون:

﴿يَا قَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِ ٱلْحَيٰوةُ ٱلدُّنْيَا مَتَاعٌ وَ اِنَّ ٱلْاٰخِرَةَ هِىَ دَارُ ٱلْقَرَارِ ﴾[4].

وفي سورة مريم حكاية عن عيسى (على نبيّنا و آله و عليه السلام):

﴿وَٱلسَّلَامُ عَلَىَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ اَمُوتُ وَ يَوْمَ اُبْعَثُ حَيًّا ﴾[5].

وفي سورة يس حكاية عن رسول عيسى إلى قومه:

﴿وَ مَا لِىَ لَا اَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * قِيلَ ٱدْخُلِ ٱلْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِى يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِى رَبِّى وَ جَعَلَنِى مِنَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴾[6].

وفي سورة الأنفال: ﴿اِنَّ ٱللهَ ٱشْتَرىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ اَنْفُسَهُمْ وَ اَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرىٰةِ وَ ٱلْاِنْجِيلِ وَ ٱلْقُرْءَانِ ﴾[7].

---

١ ـ الشعراء: ٨١ـ٨٢.
٢ ـ طه: ١٥.
٣ ـ القصص: ٧٧.
٤ ـ المؤمن: ٣٩.
٥ ـ مريم: ٣٣.
٦ ـ يس: ٢٢ و ٢٦-٢٧.
٧ ـ التوبة: ١١١.

دلالة الآيات القرآنيّة على المعاد الجسماني

ولايخفى أيضاً عليك أنّ الآيات القرآنيّة الواردة في هذا المطلب: بعضها ظاهرة في وقوع الموت والفناء والإماتة والإبداء والإعادة والإحياء و نحو ذلك، وطروؤه على الإنسان الذي عرفت أنّه عبارة عن مجموع البدن المحسوس وذلك الأمر المخصوص، أعني النفس والروح، وهي كثيرة كقوله تعالى:

﴿وَ يَقُولُ ٱلْإِنْسَانُ ءَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا * اَوَ لَا يَذْكُرُ ٱلْإِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[1].

وكالآيات المتقدّمة وغيرها، حيث إنّها تضمّنت الخطاب بذلك للمكلّفين وحكاية أحوالهم، ولايخفى أنّ المكلّف هو الإنسان بنفسه وبدنه، وإن احتُمل كونه بنفسه وحدها أيضاً.

وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك على بدنه، كقوله تعالى:

﴿مَنْ يُحْيِى ٱلْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.

﴿اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلىٰ اَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا اَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[2].

---

١ ـ مريم: ٦٦، ٦٧.

٢ ـ يس: ٦٥ و ٧٨، ٧٩.

﴿حَتّىٰ اِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ اَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَ قَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا اَنْطَقَنَا ٱللهُ ٱلَّذِى اَنْطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[1].

إلى غير ذلك من الآيات.

وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك على نفسه، وهي أيضاً كقوله تعالى:

﴿فَلَوْلَا اِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ * وَ اَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ ـ إلى قوله ـ :تَرْجِعُونَهَا اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾[2].

﴿يَآ اَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * اِرْجِعِى اِلىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِى فِى عِبَادِى * وَ ٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾[3].

﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَ اَخَّرَتْ ﴾[4].

﴿وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ ﴾[5].

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾[6].

﴿لِيَجْزِىَ ٱللهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ ﴾[7].

﴿لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعىٰ ﴾[8].

﴿وَتَزْهَقَ اَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾[9].

﴿اَللهُ يَتَوَفَّى ٱلْاَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ ٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ ٱلْاُخْرىٰ اِلىٰ اَجَلٍ مُسَمًّى ﴾[10].

---

١ ـ فصّلت: ٢٠، ٢١.
٢ ـ الواقعة: ٨٣، ٨٧.
٣ ـ الفجر: ٢٧، ٣٠.
٤ ـ الانفطار: ٥.
٥ ـ الزمر: ٧٠.
٦ ـ آل عمران: ١٨٥.
٧ ـ إبراهيم: ٥١.
٨ ـ طه: ١٥.
٩ ـ التوبة: ٥٥.
١٠ ـ الزمر: ٤٢.

إلى غير ذلك من الآيات التي ظاهرها النفس بمعنى ذلك الأمر المخصوص، و إن احُتمل في بعضها إرادة النفس بمعنى الشخص الإنساني ـ أي مجموع البدن والنفس ـ.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ الآيات دالّة على طُروء كلٍّ من الإماتة والإحياء على كلٍّ من النفس والجسد، و سيأتي بيان كيفيّة وقوع الأمرين وتواردهما عليهما فيما بعد إن‌شاء الله تعالى.

في بيان دلالة الآيات الواردة في إنكار المنكرين للمعاد على أنّ ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هوالمعاد الجسماني

لايخفى عليك أيضاً أنّ الآيات القرآنيّة التي تضمّنت حكايَة أحوال المُنكِرين للمعاد، وبعضها ظاهرة في إنكارهم معادَ المكلّفين ومعاد الإنسان، أي معاد النفس والبدن جميعاً كقوله تعالى:

﴿وَ اَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللهُ مَنْ يَمُوتُ بَلىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

﴿وَ يَقُولُ ٱلْاِنْسَانُ ءَاِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَيًّا * اَوَ لَا يَذْكُرُ ٱلْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[2].

﴿وَلَئِنْ قُلْتَ اِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا اِنْ هٰذَآ اِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾[3].

﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[4].

﴿وَ مَا يَشْعُرُونَ اَيَّانَ يُبْعَثُونَ * بَلِ ٱدَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْاٰخِرَةِ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِنْهَا

---

١ ـ النحل: ٣٨.
٢ ـ مريم: ٦٦.
٣ ـ هود: ٧.
٤ ـ الإسراء: ٥١.

بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ ﴾[١].

﴿ وَ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ قُلْ بَلىٰ وَ رَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ ٱلْغَيْبِ - الآية ﴾[٢].

﴿الَآ اِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِنْ لِقَآءِ رَبِّهِمْ الَآ اِنَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُحِيطٌ ﴾[٣].

﴿وَ قَالُوا مَا هِىَ اِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا ٱلدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[٤].

﴿اِنْ هِىَ اِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾[٥].

﴿يَسْئَلُونَ اَيَّانَ يَوْمُ ٱلدِّينِ * يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ ﴾[٦].

﴿قَدْ يَئِسُوا مِنَ ٱلْاٰخِرَةِ كَمَا يَئِسَ ٱلْكُفَّارُ مِنْ اَصْحَابِ ٱلْقُبُورِ ﴾[٧].

﴿وَ اَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ اَنْ لَنْ يَبْعَثَ ٱللهُ اَحَدًا ﴾[٨].

إلى غير ذلك من الآيات.

وبعضها ظاهرة في إنكارهم معادَ البدن خاصّة، كقوله تعالى:

﴿وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِىَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِى ٱلْعِظَامَ وَ هِىَ رَمِيمٌ ﴾[٩].

﴿أَيَحْسَبُ ٱلْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلىٰ قَادِرِينَ عَلىٰٓ اَنْ نُسَوِّىَ بَنَانَهُ ﴾[١٠].

و بعضها ظاهرة في إنكارهم معادَ الإنسان نفسه ؛ و ذلك بسبب إنكارهم معادَ البدن، كقوله تعالى:

---

١ ـ النمل: ٦٥، ٦٦.
٢ ـ سبأ: ٣.
٣ ـ فصّلت: ٥٤.
٤ ـ الجاثية: ٢٤.
٥ ـ المؤمنون: ٣٧.
٦ ـ الذاريات: ١٢، ١٣.
٧ ـ الممتحنة: ١٣.
٨ ـ الجنّ: ٧.
٩ ـ يس: ٧٨.
١٠ ـ القيامة: ٣-٤.

﴿وَ اِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ءَاِذَا كُنَّا تُرَابًا ءَاِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[١].

﴿وَ قَالُوٓا ءَاِذَا ضَلَلْنَا فِى الْاَرْضِ ءَاِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[٢].

﴿وَ قَالُوٓا ءَاِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾[٣].

﴿اَيَعِدُكُمْ اَنَّكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَ كُنْتُمْ تُرَابًا وَ عِظَامًا اَنَّكُمْ مُخْرَجُونَ * هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴾[٤].

﴿وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوٓا ءَاِذَا كُنَّا تُرَابًا وَ ءَابَآؤُنَآ اَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ ﴾[٥].

﴿وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ اِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[٦].

﴿ءَاِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا ذٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴾[٧].

﴿وَ كَانُوا يَقُولُونَ اَئِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا وَ عِظَامًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾[٨].

إلى غير ذلك من الآيات.

وأمّا ما يدلّ صريحاً على إنكارهم معادَ خصوص النفس فلم نظفر به في الكتاب الكريم، ولعلّ وجهه ـ والله أعلم ـ مع الإشارة إلى أنّ إنكارهم معاد الإنسان كما دلّت عليه آيات كثيرة يدلّ على إنكارهم معاد النفس أيضاً، فإنّ الإنسانَ كما عرفتَ عبارة عن مجموع البدن والنفس، ولا إنكار لأحد في وجود النفس مع البدن أو فيه، فإنكار معاد الإنسان متضمّن لإنكار معاد البدن والنفس جميعاً، وإنّ إنكار معاد البدن وحده كافٍ في الإنكار للمعاد الضروري في الدين القويم.

---

١ ـ الرعد: ٥.

٢ ـ السجدة: ١٠.

٣ ـ الإسراء: ٤٩.

٤ ـ المؤمنون: ٣٥-٣٦.

٥ ـ النمل: ٦٧.

٦ ـ سبأ: ٧.

٧ ـ ق: ٣.

٨ ـ الواقعة: ٤٧.

هو الإشارة[١] إلى أنّهم اعتقدوا أنّ النفس جسم في البدن أو معه، كما هو مذهب بعض الحكماء، من أنّها جرم لطيف سار في البدن، أو جسمانيّ عرض فيه كالمزاج، على ما هو المنقول من مذهب بعض المنكرين له من الحكماء الطبيعيّين، وقد عرفت بيان ذلك ممّا نقلناه من كلام الفاضل الأحسائي وصدر الأفاضل. وبالجملة، فالنفس أيضاً تنعدم بانعدام البدن، فلا يمكن إعادة شيء منهما، فلذا قالوا تارة بامتناع إعادة البدن بعد خرابه وصيرورته عظاماً ورفاتاً، وتارة بامتناع إعادة الإنسان بسبب امتناع إعادة البدن بعد خرابه في زعمهم، وتارة بامتناع إعادة الإنسان مطلقاً كما نطقت عنهم بذلك الآيات المتقدّمة، فإنّ منشأ هذه العقائد واحد. فتنبّه لهذه الدقيقة.

---

١ ـ خبر لعلّ.

معنى المعاد الروحاني والجسماني

وحيث عرفتَ ذلك، فاعلم: أنّ الشرع كما نطق بثبوت المعادين جميعاً وحكم بكفر مُنكريَهما جميعاً، كذلك يدلّ على كفر مُنكرٍ واحد منهما فقط أيضاً، لأنّ في ذلك أيضاً إنكاراً لما نطق به الشرع.

واعلم أيضاً أنّا حيث نُطلق لفظ المعاد الروحاني، نريد به عود الروح إلى البدن الأوّل مرّةً أُخرى بعد مفارقتها عنه، سواء قيل بأنّ الروح جوهرٌ مجرّد أو مادّي، جسم أو عرض. وحيث نطلق المعاد الجسماني، نريد به عود البدن الأوّل مرّةً أُخرى بعد ما كان بطل وفني. وكذلك نقول: يجب أن يُصدَّق بهذين المعادين جميعاً، وإنّ من أنكرهما أو أنكر واحداً منهما فهو منكر للمعاد الضروريّ في الدين.

فعلى هذا، فمَن قال بأنّ المعاد جسماني فقط، وصدّق بالمعادين جميعاً، وأراد أنّ المعاد الذي تسمّونه روحانيّاً حقّ، إلّا أنّه جسماني أيضاً كمعاد البدن، بناءً على أنّ الروح جسم في اعتقاده، فهو ليس بمنكر للمعاد، إلّا أنه اصطلح فسمّى المعاد الروحاني بالجسماني أيضاً. وكذلك من قال بأنّه روحاني، وأراد به عود الروح إلى البدن الأوّل بعد عوده أيضاً فهو ليس بمنكر له أيضاً. نعم إن أراد به عود الروح فقط، سواء قال إنّ الروح جوهر مجرّد أو مادّي، من غير أن يقول بعود البدن، فهو منكر له، كما أنّ من قال بعود البدن فقط من غير أن يقول بعود الروح منكر له أيضاً.

وبالجملة، فكلامنا في المعاد الروحاني والجسماني بهذين المعنيين اللذين ذكرناهما، وقد عرفت أنّ الشرع ناطق بهما جميعاً، وحيث تحقّقتَ مابيّناه، وتبيّنت أنّ الآيات القرآنيّة، كما أنّها ناطقة بإعادة الإنسان وبإعادة خصوص البدن و خصوص النفس، كذلك هي ناطقة بأنّ المُنكِرين للمعاد منكرون لذلك أجمع، فحريّ بنا أن نكشف أوّلاً جليّة الحال عن أنّ مبنى زعم المنكرين له على ماذا؟ ثمّ نتبعه بشرح مبنى القول بالمعاد.

في الإشارة إلى مبنى إنكار المنكرين للمعاد

فنقول: لايخفى على من تأمّل في الآيات الواردة في حكاية حالهم، كالآيات المتقدّمة وغيرها، أنّهم إنّما أنكروه لشبهة واهية داحضة، خيّلها إليهم الشيطان وأملى لهم.

وهي أنّهم لمّا رأوا أنّ الأبدان تفنى وتهلك وتصير عظاماً وتراباً ورفاتاً وممزّقاً كلّ مُمزَّق، كما هو معلوم بالمشاهدة والعيان.

ورأوا أيضاً أنّ النفس إمّا جسم أو جسماني في البدن كما هو مذهبهم، وتصير هي أيضاً مثل البدن في الاضمحلال والفناء.

ورأوا أنّ الجسم جوهر متّصل في حدّ ذاته، والاتّصال لازم لمهيّته وحقيقته، وأنّه إذا طرأ عليه الانفصال، ولاسيّما مثل هذا الانفصال والتمزّق، وتبدّلت صورته الجسميّة، بل النوعيّة والشخصيّة أيضاً، إلى صورة أُخرى كالترابيّة والرفاتيّة فلا سترة في أنّه ينعدم ذلك الاتّصال. وتلك الصورة، فينعدم لازم ذلك الجوهر المتّصل، وانعدام اللازم مستلزم لانعدام ملزومه ـ أي ذلك الجوهر المتّصل ـ إمّا بالمرّة، كما هو الظاهر عندهم، أوبصورته المقوّمة له مطلقاً إن لم يسلّم انعدامه بالمرّة، لأجل بقاء مادّته ـ أي الهيولى أوالأجزاء الأصليّة ـ إن كانت تبقى.

وكذلك رأوا أنّ النفس تنعدم مثل البدن بانعدامه، أمّا إذا كانت جسماً ـ أي جرماً لطيفاً سارياً في البدن ـ فبتقريب السابق، لأنّها تابعة للبدن في الوجود والعدم، وأمّا

إذا كانت جسمانيّة وعرضاً حالاً فيه، فبالطريق الأولى، لأنّه حينئذ يكون البدن بصورته الخاصّة موضوعاً لها، وبانعدام الموضوع ينعدم العرض بالمرّة.

ورأوا أيضاً أنّ المعدوم يمتنع أن يعاد، أمّا المعدوم بالمرّة فبالبرهان الذي ذُكر في محلّه، وأمّا المعدوم بصورته الخاصّة فبذلك البرهان أيضاً، ولأنّه لو فرضنا إمكان إعادته وأُعيد، لم يكن المعاد ذلك الشخص بعينه بجميع مشخّصاته، بل يكون خَلْقاً جديداً ـ أي مخلوقاً جديداً ـ وإن كان مماثلاً للأوّل في بعض الصفات، كما حكى الله تعالى عنهم في الآيات المتقدّمة لو أرادوا به هذا المعنى أو مايتناوله، والخلق الجديد بمعنى الإعادة، وسيجيء أيضاً بيان هذا.

فمِن هذه الشّبُهات ذهبت أوهامهم إلى امتناع البعث وإنكار المعاد، وإن كانوا قائلين بوجود الفاعل القادر المختار أيضاً، لأنّ متعلّق القدرة ينبغي أن يكون شيئاً ممكناً مقدوراً بالذات، والممتنع بالذات لايصدق عليه اسم الشيء، فلايكون متعلّق القدرة، وهذا لايستلزم نقصاً في قدرة القادر المختار، ولا في فاعليّة الفاعل، بل النقص إنّما هو في جانب القابل، وهذا ممّا لاضيرَ فيه.

وقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ ﴾[١]، يمكن أن يراد به هذا المعنى، وإن كان يمكن أن يراد به نفي الفاعل المختار القادر على ذلك، وإسناد الموت والحياة في النشأة الدنيويّة إلى الدهر أو إلى البخت والاتّفاق من غير أن يكون نشأة أُخرويّة أو معاد فيها، كما هو مذهب الدهريّة والملاحدة منهم، ويدلّ عليه قوله تعالى حكاية عنهم:

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِين ﴾[٢].

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰٓ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾[٣] محتمل للوجهين المذكورين، وعلى الأوّل فيكون المراد بقوله: «بلى

١ ـ يس: ٧٨.
٢ ـ المؤمنون: ٣٧.
٣ ـ القيامة: ٣-٤.

قادرين» إثبات أنّ جمع العظام ممّا هو متعلّق القدرة، وليس فيه إعادة المعدوم بالمرّة، ولا هو بممتنع بالذات، وعلى الثاني فيكون المراد به ـ مضافاً إلى ماذكر ـ إثباتُ أصل القدرة، وإثبات الفاعل المختار القادر عليه، فتدبّر.

وبالجملة، فهذه الشبهة بالوجهين المحكيّة عن المُنكِرين للمعاد في الآيات المتقدّمة أعظم شبههم في ذلك، ولهم شُبهات أُخرى عليه، ذكرت مع إبطالها في مواضعها.

وشبهتهم هذه و غيرها باطلة، مخالفة للعقل والنقل، كلّها نشأت عنهم من غير علم، فلذا نفى الله تعالى عنهم في ذلك العلم، وأسند إليهم فيه الظنّ والزعم والشك وعدم العلم وعدم الشعور والحسبان ونحو ذلك، ممّا يدلّ على عدم علمهم في المعاد، وتعجّب من قولهم هذا.

وأمّا ما أُسند إليهم في قوله تعالى:

﴿وَ اَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللهُ مَنْ يَمُوتُ ﴾[1].

فلعلّه لشدّة عنادهم وعتوّهم، أوأنّهم حسبوه يقيناً فاقسموا بالله عليه، كما أنّ تسمية ذلك حجّة في قوله تعالى:

﴿مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ اِلَّآ اَنْ قَالُوا آئتُوا بِـاٰبَآئِنَآ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾[2].

لأنّهم حسبوه حجّة، وإن لم يكن حجّة في الواقع، أو كانت العبارة القرانيّة تَهكُّما بهم. وكيفما كان، فحجّتهم داحضة عند ربّهم، وعليهم غضب، وقولهم هذا كفر بالله ورسوله واليوم الآخر.

---

١ ـ النحل: ٣٨.

٢ ـ الجاثية: ٢٥.

في الإشارة إلى مبنى القول بالمعاد

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ القائلين بالمعاد، حيث كان السبب العمدة في قولهم به تصديقَ الشرع القويم، يجب عليهم تصديقهم به كما أتى به الشارع العليم الحكيم، وحيث ورد الشرع بمعاد البدن والنفس جميعاً كما ورد بموتهما جميعاً على مادلّت عليه الآيات المتقدّمة، فيجب عليهم تصديق ذلك جميعاً وإن كانت مذاهبهم مختلفة في كيفيّته، فلنفصّل ذلك في كلٍّ من معاد البدن والنفس وكذا في موتهما.

أمّا موت البدن فلا شبهة لأحد فيه على مايُشاهَد بالحسّ والعيان وسيظهر أيضاً بيان كيفيّته.

وأمّا معاده، فالذين قالوا بنفي الجزء الصوري في الأجسام وحصر أجزائه في الجواهر الفردة، أي أنّ مبادئ الأجسام جواهر فردة، وأجزاؤه لاتتجزّى، والجسم عبارة عن تلك الأجزاء المتلاصقة المؤتلفة، من غير أن يكون للاتّصال مدخل في حقيقته وتقوّمه، كما هو مذهب المتكلّمين منهم، فمعاد البدن عندهم عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء المتفرّقة بالموت بتأليفٍ مجدّد وإلصاقٍ ثانٍ، كما أنّ موته عبارة عن ذلك التفرّق وانعدام التأليف الأوّل، فلايلزم عليهم انعدام البدن ولاأجزاؤه بالموت، ولا أن يكون إعادته إعادة المعدوم. نعم يلزم عليهم القول بانعدام ذلك

التأليف الخاصّ الأوّل، ثمّ حصول مثل ذلك التأليف في الحشر.

فعلى هذا، فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ باعتبار أجزائه، ومثله باعتبار التأليف، فهو عين الأوّل باعتبار، وغيره ـ أي مثله ـ باعتبار آخر.

ولعلّ هؤلاء الجماعة قالوا بهذا المذهب مع بطلانه، لأجل تصحيح المعاد الجسماني، وهرباً عن لزوم الإشكال الوارد في زعمهم على تقدير كون الاتّصال جزءً صوريّاً للأجسام، وهذا الذي ذكرنا ظاهر على المتدبّر.

وقد قال الشارح القوشجي في (شرح التجريد) في قول مصنّفه: «والمعدوم لأيعاد بعينه»:

«اختلفوا في جواز إعادة المعدوم بعينه ـ أي بجميع عوارضه المشخّصة ـ فذهب أكثر المتكلّمين إلى جوازها، وذهب الحكماء وبعض الكرّامية وأبوالحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة إلى امتناعها، واختاره المصنّف. وهؤلاء، وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني، يُنكرون إعادة المعدوم؛ لأنّهم لايقولون بانعدام الأجساد، بل بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، ويأوّلون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، ويؤيّده قصّه إبراهيم عليه السلام»[١].

وقال المحقّق الدواني في الحاشية على قوله: «لايقولون بانعدام الأجساد»:

«وهذا بناءً على نفي الجزء الصوري للأجسام وحصر أجزائه في الجواهر الفردة، كما هو مذهب المتكلّمين ظاهر، وكذا على مذهب المصّنف حيث قال بأنّ حقيقة الجسم هو الصورة الاتّصاليّة وأنها تبقى بعينها حال الانفصال. ولو أثبت الجزء الصوري في الأجسام، قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء الماديّة هي بعينها، ولايقدح فيه تبدّل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصور

---

١ ـ شرح التجريد للقوشجي: ٧١، الطبع الحجري، تبريز، ١٣٠٧ق.

الزائلة»[١].

وقال المحشّي الشيرازي في الحاشية على قوله: «هذا بناءً على نفي الجزء الصوري في الأجسام»:

«أقول: فيه نظر ظاهر، إذ لايقول عاقل إنّه إذا أُحرق زيد وصار رماداً، وأُلقي في أرض الملح فصار ملحاً، فحينئذ يبقى شخص زيد بعينه، ضرورة أنّ ما به زيد زيد لم يبق حينئذ، بل عسى أن يُدّعى عدم بقاء النوع. فعلى هذا يلزم على من قال بامتناع إعادة المعدوم، وكان قائلاً بالمعاد الجسماني، أن يقول مثل مايقول مُثْبتو الجزء الصوري من أنّ الأجزاء المادّية باقية بعينها، ويتبدّل مايكون الشخص به شخصاً إلى مايماثله، وبه تُأوّل الآيات والأحاديث الواردة في المعاد، كما هو طريقتهم في تأويل الظواهر، إذا دلّ القاطع على خلافه.

فإن قيل: فيلزم إيصال الثواب والعقاب إلى من يماثل من يستحقّهما.

قلت: المستحقّ للثواب والعقاب هو النفس المجرّدة، وهي باقية بعد خراب البدن عند المحقّقين، ومنهم المصنّف، والمدرك لِلَّذّة والألم وإن كان جسمانيّاً إنّما هوالنفس، والبدن آلة لها في الأفعال التي يستحقّ بها النفس الثواب والعقاب. و كذا لبعض اللذّات والآلام، ولا محذور في أن كان استحقاق النفس لهما عند تعلّقها بآلة وإيصال أحدهما عند تعلّقها بآلة أُخرى»[٢]، ـ انتهى .

أقول: لايخفى عليك أنّ ماذكره المحقّق الدواني لاغبار عليه.

وأمّا ماذكره المحشّي الشيرازي، فلايخفى أنّه مجرّد استبعاد، نظير استبعاد المنكرين للمعاد، ومع ذلك فهذا الاستبعاد إنّما هو على تقدير القول بالجزء الصوري

---

١ ـ راجع هامش ص ٧١ من شرح القوشجي.

٢ ـ الحاشية على حاشية الدواني على شرح القوشجي، مخطوط.

خاصّة.

ويندفع أيضاً بما ذكره المحقّق الدواني بقوله: «قيل يكفي في المعاد الجسماني..» إلى آخر ما قال.

وأمّا ذكره بقوله: «ضرورة أن ما به زيد زيد لم يبق حينئذ، بل عسى أن يُدّعى عدم بقاء النوع» ففيه: أنّ زيداً لو كان عبارةً عن بدنه فقط، لربّما كان لِما ادّعاه وجه، وليس كذلك، بل هو عبارة عن مجموع البدن الخاصّ والنفس المخصوصة، كما أشرنا إليه فيما تقدّم، وسنزيده بياناً فيما بعد.

ولم يظهر ممّا ذكره عدمُ بقاء نفسه أيضاً، كيف وهو نفسه قد اعترف بأنّ المستحقّ للثواب والعقاب النفس، وهي باقية بعد خراب البدن، بل قد ادّعى جمع من الحكماء أن هويّة زيد وهذيّته إنما هي بنفسه، فإنّ أعضاءه وبدنه أبداً في التحوّل والذوبان والتبدّل والسيلان بحرارته الغريزية المستولية عليها من نار الطبيعة، وزيد هو هو نفساً وبدناً من أوّل العمر إلى منتهاه، لحفظ هويّة بدنه بنفسه الّتي هي صورته التمامية، فهذيّة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس بهذه النفس، وإن تبدّل تركيبه.

على أنّ الحقّ أنّ هويّة زيد بنفسه، وكذا بهويّة الأجزاء الأصلية الباقية من بدنه.

وأمّا ما ارتكبه أخيراً من «كون المخاطَب بالتكاليف والمستحقّ للثواب والعقاب هو النفس وحدها، وكون البدن آلة لها في ذلك وأن لامحذور في أن كان استحقاق النفس لها عند تعلّقها بآلة، وإيصال أحدهما عند تعلّقها بآلة أُخرى، وإن كانت مغايرة للأُولى».

ففيه، أنّ هذا مخالف لما دلّ عليه الشرع ونطقت به الآيات المتقدّمة، فإنّك قد عرفت أنّها تدلّ على معاد النفس والبدن، الذي كان في النشأة الدنيويّة جميعاً. أي على معاد الإنسان الذي هو عبارة عن مجموعهما، وكذلك الظاهر من التكاليف الواردة أنّ المخاطب بها هوالإنسان لانفسه فقط، وإن كان للنفس مدخل عظيم في

ذلك. والحال قد بيّنّا لك أنّ التصديق بالمعاد يجب أن يكون على النـهج الذي دلّ عليه الشرع، فتبصّر.

وإذا عرفتَ ما ذكرنا وعلمت كيفيّة معاد البدن على تقدير القول بـالجواهـر الفردة، ونفي الجزء الصوري للجسم، فاعلم أنّ القائلين بالمعاد لو كان مذهبهم في الجسم ماذهب إليه ذيمقراطيس من القدماء، من أنّ مبادئ الأجسام أجسام صغار صلبة متجزّية وهماً غير متجزّية في الخارج، وأنّ اتّصال الجسم عبارة عن اجتماع تلك الأجسام الصلبة، وانفصاله عن افتراقها، من غير أن يكون هناك جزء صوري للجسم، فحالهم أيضاً في القول بموت البدن ومعاده كحال الفرقة الأُولى سواء.

وهذا المذهب أيضاً، وإن كان باطلاً كالأوّل، لكنّه على تقدير القول به أيـضاً لايلزم إعادة المعدوم بالمرّة بعينه، فإنّه على هذا المذهب أيضاً لايلزم انعدام البدن ولاأجزائه، إنّما المعدوم هو التأليف الخاصّ، والموت عبارة عن تفرّق تلك الأجسام التي هي أجزاء للجسم، والعود عبارة عن اجتماعها بتأليفٍ ثان مجدّد، مثل الأوّل. وعلى هذا أيضاً فالبدن المعاد عين المبتدأ باعتبار وغـيره بـاعتبار آخـر، أي فـي التأليف.

وأمّا الذين قالوا بأنّ حقيقة الجسم هو الصورة الاتّصاليّة، وأنّها تبقى بعينها حال الانفصال كما هو مذهب الإشراقيّين ومن تبعهم فيه، كالمحقّق الطوسي ﵀ وغـيره، فحاصل مذهبهم أنّ الجسم جوهر متّصل في حدّ ذاته، ليس بذي مفاصل وأجـزاء بالفعل، كما هو عند الحسّ يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي إلى ما لايتناهى، وأنّ ذلك الجوهر المتّصل قائم بذاته غير حالّ في شيء آخر، وهوالجسم المطلق، فهو عندهم جوهر بسيط لاتركيب فيه بحسب الخارج أصلاً، قـابل لطـريان الاتّـصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته، فهو من حيث جوهره وذاته يسمّى جسماً، ومن حيث قبوله للصور النوعيّة التي لأنواع الجسم يسمّى هيولى، فكذلك

لايلزم عليهم إعادة المعدوم بالمرّة كما دلّ عليه كلام المحقّق الدواني الذي نقلناه، وهذا أيضاً ظاهر يظهر بالتأمّل في مذهبهم، لأنّ ملخّصه كما ذكره بعض الفضلاء أنّهم يقولون إنّ الاتّصال وإن كان لازماً لجوهر الجسم، لكنّه لازم له في جميع الجهات في حاقّ ذاته وصرف وجوده، وهو وحده تمام حقيقة الجسم، ولايلزم من طريان الانفصال عليه انعدامه رأساً، وذلك لأنّ الاتّصال اللازم من انتفاء الجزء ومثله إنّما هو بمعنى توسّع الذات والانبساط في الجهات، وهو مشتمل بمحض مفهومه على حدود مشتركة بين أجزائه كالنصف والثلث وغير ذلك، والانفصال في كلّ حدّ إنّما يقابل الاتّصال في ذلك الحدّ بعينه دون سائر الحدود، فإذا انفصل في حدّ النصف مثلاً فإنّما يبطل اتّصاله فيه فقط، و هو باعتبار سائر الحدود باقٍ متّصلاً كما كان. نعم لو كان الاتّصال معنًى وحدانيّاً غير ذي حدود، أو كان الانفصال يعرضه في جميع حدوده الممكنة فيه لأدّى إلى انعدامه بالكلّية، وإذ ليس فليس.

والمحصَّل أنّ الاتّصال الذي هو تمام حقيقة الجسم، هوالاتّصال في الجملة، فمادام يبقى ذلك الاتّصال في الجملة لم ينعدم الجسم بالكلّية.

فعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عين البدن الأوّل المبتدأ باعتبار ـ أي باعتبار حقيقة الاتّصال في الجملة وبعض مراتب الاتّصال الباقي ـ وغيره، أي مثله، باعتبار آخر ـ أي باعتبار بعض مراتب الاتّصال الفاني الذي أُعيد مثله حين الإعادة ـ فتدبّر، والله تعالى أعلم.

وأمّا الذين قالوا بوجود الجزء الصوري في الجسم، كالمشّائين وأتباعهم، وحاصل مذهبهم: أنّ الجوهر جوهر متّصل الذات في الذات، لكنّه من حيث هو جسم مطلقاً مركّب من جوهرين: أحدهما هذا الجوهر المتّصل بالذات، والثاني جوهر آخر محلّ للأوّل، وهو حالّ فيه، وليس في حدّ ذاته متّصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً ولا كثيراً، بل هو في هذه كلّها تابع للأوّل، ويسمّون الأوّل الصورة الجسميّة،

والثاني الهيولى، وله من حيث هو نوع ماء أوهواء أو نار أو غيرها جزء يسمّونه الصورة النوعيّة.

فعلى مذهب هؤلاء، وإن كان يلزم أن يكون بطريان الانفصال، ينعدم الاتّصال، وينعدم الجسم أيضاً لانعدام جزئه الصوري الذي هو الاتّصال الخاصّ المنعدم بطريان الانفصال عليه في أيّة مرتبة منه، لكنّه لايلزم أيضاً انعدام الجسم بالكلّية؛ لبقاء جزئه الآخر المحلّ للجزء الصوري ـ أي الهيولى ـ وإن طرأ عليه صورة أُخرى غير الأُولى، فإنّهم لأجل ذلك أثبتوا الهيولى، حيث إنّ مذهبهم أنّ الانفصال مقابل الاتّصال. والاتّصال لازم لمهيّة الجسم، وإلّا لزم الجزء أو مثله، فإذا طرأ عليه الانفصال بطل الاتّصال، فانعدم ملزومه الذي هو هذا الجوهر المتّصل، فلو كان هو تمامَ حقيقة الجسم لزم انعدامه بالكلّية وأن يكون تفريق الجسم إلى جسمين إعداماً له بالمرّة وإحداث جسمين آخرين من كتم العدم، وهو باطل بالضرورة، فيجب أن يكون للجسم جزء آخر يكون الاتّصال والانفصال مفارقين عنه غير لازمين له في ذاته، حتّى يكون باقياً في الحالين، وهوالمسمّى بالهيولى.

فعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عينَ البدن الأوّل المبتدأ باعتبار أحد جُزءيه ـ أي الهيولى ـ وغيره أي مثله باعتبار جزئه الآخر ـ أي الصورة الجسميّة والنوعيّة بل الشخصيّة ـ فإنّ لهم أن يقولوا إنّه حين الإعادة تُفاض على تلك الهيولى البدنيّة أقرب الصور الجسميّة والنوعيّة بل الشخصيّة إلى الصورة الأُولى.

وكأنّ المحقّق الدواني فيما نقلنا عنه آنفاً حيث قال ـ بناءً على هذا المذهب: قيل: يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادّية هي بعينها ـ إلى آخره ـ أراد ببقاء الأجزاء المادّية بقاء هيولى البدن، كما هو مذهب هؤلاء في مطلق الجسم، وإن كان طرأ على هيولاه صورة أُخرى غير صورة البدن الأوّل حين الفناء، وأقرب

الصور إلى الصورة البدنيّة الأُولى حين الإعادة، ويحتمل أن يكون أراد به ـ مع ما ذكر ـ بقاءَ الأجزاء الأصليّة من البدن التي يظهر من بعض أحاديث الأئمّة الأطهار(عليهم سلام الله الملك الجبّار) أنّ منها تكوّن البدن، وهي مبدأ نشئه، وهي ممّا تبقى بعد خرابه، كما روى الشيخ الصدوق ابن بابويه ﷺ في «الفقيه» عن عمّار الساباطي.

أنّه قال: سُئل أبو عبدالله (صلوات‌الله عليه) عن الميّت هل يَبلى جسده؟ قال: نعم حتّى لايبقى لحم ولاعظم، إلّا طينته التي خُلق منها فإنّها لاتبلى في القبر، تبقى مستديرة حتّى يُخلَق منها كما خُلق أوّل مرّة[١].

والمراد من هذه الطينة الباقية ـ والله وأُولو العلم أعلم ـ إمّا: نفس النطفة المنويّة التي منها بدن الإنسان كما يشهد به مارواه هو ﷺ فيه أيضاً، أنّه سئل الصادق (صلوات الله عليه): لأيّ علّة يُغسَّل الميّت؟ قال: تخرج منه النطفة التي خُلق منها، تخرج من عينيه أو من فيه[٢].

وإمّا تلك النطفة المنويّة المخلوطة بالتراب التي هي مبدأ نشأ بدن الإنسان أوّلاً، وكذا هي مبدأ تكوّنه ثانياً في الحشر، كما هو الأظهر، وقد ورد في الأحاديث المرويّة عن أهل العصمة (سلام الله عليهم أجمعين)[٣]، أنّ كلّ طينة خُلق منها الإنسان يُدفَن فيها، وأنّ النطفة إذا استقرّت في الرحم بعث الله تعالى ملكاً ليأخذ من تراب المكان الذي يدفن ذلك الإنسان فيه، فيأخذه ويخلطه بتلك النطفة، فيُخلق الإنسان من تلك النطفة المخلوطة بذلك التراب، وإذا اقترب أجله يذهب إلى أن يجيء إلى ذلك المكان، فيموت ويدفن فيه. وهذه النطفة مستديرة في القبر، وتبقى إلى أن يُخلَق

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ١:١٩١، طبع مكتبة الصدوق بطهران.

٢ ـ من لايحضره الفقيه ١:١٣٨.

٣ ـ راجع الكافي ٣:٢٠٢، باب التربة التي يُدفَن فيها الميّت، وراجع أيضاً شروح الكافي.

الإنسان في الحشر مرّة أُخرى منها كما خُلق أوّل مرّة، ويشهد به قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرىٰ﴾[١]، فتبصّر.

والمراد باستدارة تلك الطينة ـ والله أعلم ـ إمّا: الاستدارة الحسّية أي تكون مستديرة في الحجم والشكل والهيئة ولو كانت جزءاً صغيراً، سواء كانت جزءاً واحداً أو أجزاءً متعدّدة متفرّقة، لكن بحيث تكون صلبة في الغاية لاتزول عنها تلك الصورة الجسميّة والنوعيّة، ولاتفنى ولاتستحيل ولاتصير تراباً ولارفاتاً، ولاجزءَ بدنِ حيوانٍ أصلاً. وإمّا الاستدارة المعنويّة أي الدائر وجودها مع وجود البدن وخرابه، ومع كلّ حالة تطرأ على البدن، حتّى لو فرضنا صيرورة بدن الإنسان تراباً، وفرضنا أن صنع منه إناء تبقى تلك الطينة، إمّا خارجة عن ذلك التراب المصنوع إناءً، وإمّا داخلة فيه غير طارئة عليها الصورة الإنائيّة، سواء كانت متجزّية أوغير متجزّية، وإن كان يخفى ذلك على الحسّ.

والحاصل أنّه بعد خراب البدن تبقى في القبر النطفة المنويّة المخلوطة بالتراب المعبَّر عنها بالطينة، التي هي أصل أجزاء بدن الإنسان، ومبدأ تكوّنه ونشئه بمادّتها بل بصورتها أيضاً، كما أخبر به الصادقون، بل ربما يدلّ بعض الأخبار على أنّه يبقى أيضاً روحه الحيواني الذي يقولون إنّه جسم لطيف رقيق. و كذا التراب الذى خُلق منه الانسان.

فعلى هذا فلا يلزم أن يكون بدن الإنسان معدوماً بالمرّة، بل المعدوم منه على تقدير التسليم إنّما هو الأجزاء الفضلية غير الأصلية بصورتها لابمادّتها وكذا الاتّصال الواقع بينها، وأمّا ما هو الأصل في تكوّنه، سواء كان جزءاً واحداً أو أجزاءً متعدّدة متفرّقة فهو باق بمادّته بل بصورته أيضاً.

---

١ ـ طه: ٥٥.

وعلى هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ في الأجزاء الأصليّة، وكذا بحسب الروح الحيواني مطلقاً، أي مادّةً وصورة، وكذا عينه باعتبار الأجزاء الفضلية، بحسب المادّة، ومثله بحسب الصورة.

وحيث عرفت ماذكرنا حصل لك الجواب عن شبهة المنكرين للمعاد الجسماني الذاهبين إلى انعدام بدن الإنسان بالكليّة، وظهر لك اندفاع تلك الشبهة على كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم، سواء كان مذهب الحكماء المشّائين منهم، أو الإشراقيّين، أو مذهب المتكلّمين. وتلخّص لك توجيه المعاد الجسماني أي معاد البدن على تقدير تلك الأقوال المشهورة في الجسم، وإن كان القولان الأوّلان المتقدّمان باطلَين، والصحيح من هذه الأقوال والمذاهب أحد المذهبين الأخيرين، أي مذهب الإشراقيّين والمشّائين، وكان مذهب الإشراقيّين أقرب إلى الصواب، وتحقيق الحقّ في ذلك لايناسب الباب.

ثمّ إنّه قد بقي هنا مذهب آخر، هو أيضاً مبنيّ على إثبات الجزء الصوري والجزء المادّي للجسم، ينبغي توجيه معاد البدن على تقديره أيضاً، و هو القول بأنّ الجسم موجود بتجدّد الأمثال، ففي كلّ آن يفنى ويحدث مثله، لكن يشتبه على الحسّ فيظن أنّه موجود بوجود واحد مستمرّ.

وهذا المذهب، وإن كان باطلاً لابتنائه على جواز الحركة في الجوهر والتبدّل في ذات الشيء الموجود، وهو باطل كما حُقّق في محلّه، لكنّه على تقديره أيضاً لايلزم انعدام البدن بالمرّة، لأنّه عليه وإن كان تنعدم صورة الجسم وتتجدّد آناً فآناً، لكنّه لاينعدم جزؤه الآخر، أي هيولاه، بل هي باقية، وانعدام صورته ليس بقادح أصلاً على هذا المذهب، إذ الجسم حين الوجود الأوّل المبتدأ أيضاً كذلك ينعدم صورته آناً فآناً، وتبقى مادّته، فلاضير في أن يكون حين الإعادة كذلك.

وعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عين البدن المبتدأ بحسب المادّة،

أي اليهولى وغيره، أي مثله باعتبار الصور المتجدّدة كما هو حين الوجود المبتدأ المستمرّ كذلك.

ثمّ إنّ هذه العينيّة باعتبار، والغيريّة ـ أي المُماثَلة ـ باعتبار آخر اللتين، و ذكرنا أنّهما لازمتان على تقدير القول بكلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم، كما أنّهما لايأبى عنهما العقل، بل يدلّ عليهما كما عرفت، كذلك هما ممّا لايخالف النقل، حيث إنّ ماورد من الأخبار والآيات ـ كالآيات المتقدّمة الدالّة على أنّ البدن الخاصّ الموجود في النشأة الدنيويّة يعاد بعينه في النشأة الأُخرويّة ـ لعلّه إشارة إلى العينيّة باعتبار، أي التي قد فصّلناها على كلّ مذهب من تلك المذاهب، وأنّ مايدلّ منها على المماثلة كقوله تعالى:

﴿اَوَ لَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمـٰوَاتِ وَ ٱلْاَرْضَ بِقَادِرٍ عَلىٰٓ اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾[1].

و قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلىٰٓ اَنْ نُبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2].

لعلّه إشارة إلى المماثلة باعتبار، كما فصّلناها أيضاً.

ولعلّ ماورد من أنّ مافي النشأة الأُخرويّة خلق جديد، هو إشارة إلى تلك المماثلة أيضاً، وسنذكر ـ فيما بعد إن شاء الله العزيز ـ تحقيقَ القول في أنّ المماثلة باعتبار مع العينيّة باعتبار آخر هو الأصل والعمدة فيما نحن بصدد بيانه، من إثبات المعاد على النهج الذي دلّ عليه الشرع واقتضاه العقل، وهو أنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص المكلّف الموجود في الدنيا نفساً وبدناً، حيث إنّ النفس عين النفس الأُولى ذاتاً وصفةً، وكذا الروح الحيواني، وكذا مادّة البدن والأجزاء الأصليّة منه، وإن كانت الأجزاء الفضليّة منه وبعض صفاته وحالاته مغايرة، ولاضير فيه.

---

١ ـ يس: ٨١.
٢ ـ الواقعة: ٦٠.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أسنده الفاضل الأحسائي[١] إلى طائفة من القائلين بالمعاد، من أنّ الروح يتعلّق بجسم آخر غير الأوّل محلّ إشكال، إن أرادوا به المغايرة بحسب الذات. وكذا ما أسنده إلى بعضهم من أنّهُ يعاد إلى بدن آخر يماثل الأوّل محلّ اشكال، إن كان المراد المماثلة في الصفات والمغايرة بحسب الذات. كما أنّ ما أسنده إلى بعضهم من أنّه يعود إلى البدن الأوّل بعينه، مشكل أيضاً إن كان المراد العينيّة من كلّ الوُجوه، فتدبّر.

وقد تمّ ـ بما ذكرنا ـ الكلامُ في معاد البدن و مبنى القول به، على كلّ مذهب من تلك المذاهب المعروفة التي قيلت في الجسم، وبقي الكلام في معاد النفس ومبنى القول به على كلّ مذهب قيل فيها، فنقول:

---

١ ـ المجلي: ٤٩٢–٥٠٠.

في الإشارة إلى مبنى القول بمعاد النفس

أمّا الذين قالوا بالمعاد، ومع ذلك قالوا بأنّ النفس جسم عنصري بسيط نار أو هواء أو أرض أو ماء، كما أسند الشيخ في «الشفاء» القول بذلك إلى بعض القدماء من الحكماء، أو حرارة غريزية أو برودة غريزية، كما أسند فيه القول بهما إلى بعضهم إن عَنَوا بهما الجسم الحارّ أو الجسم البارد، لاالمعنى الذي هو عرض، أو جسم عنصري مركّب من العناصر الأربعة، ومن الغلبة والمحبّة، كما أسند القول به إلى انباذ قلس[1] منهم، أو دمٌ لطيف، كما أسند القول به إلى بعضهم[2]، أو جسم بخاري هو بخار الدم، أو جوهر روحاني سارٍ في البدن، كما أسند صدر الأفاضل[3] القول به إلى جمهور المتكلّمين وعامّة الفقهاء، وأسنده الفاضل الأحسائي[4] إلى بعض المسلمين، فالذي يلزم على هؤلاء الطوائف مع اختلاف مذاهبهم في النفس، و يَرِد عليهم في القول بمعاد النفس لو قالوا بفنائها واضمحلالها، مايلزم على القائلين بمعاد البدن على تقدير كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم سواء، فإنّ المفروض أنّ النفس جسم أيضاً كالبدن، فكلّ مايلزم هناك يلزم هنا.

---

١ ـ في الشفاء المطبوع بالقاهرة: انباذقليس.

٢ ـ راجع: الشفاء، الطبيعيّات، الفنّ السادس: ١٤، طبع القاهرة.

٣ ـ راجع الأسفار.

٤ ـ راجع المجلي.

والحاصل أنّه يلزم عليهم أن يقولوا بإعادة النفس التي هي جسم إلى البدن الذي هو جسم أيضاً، وكلّ من النفس والبدن عين المبتدأ باعتبار ومثله باعتبار آخر، والمعاد على كلّ تقدير جسماني مطلقاً، ولو اصطلح أحد فسمّى معاد النفس روحانيّاً حينئذ فلا مشاحّة، وكذلك الشخص المُعاد نفساً وبدناً هو عين المُبتدأ باعتبار ومثله باعتبار، كما عرفت بيان ذلك كلّه فيما تقدّم.

فإن قلت: قولك لو قالوا بفناء النفس واضمحلالها، يُشعر بأنّ لهم أن لايسلّموا ذلك، مع أنّ الشرع قد دلّ على موت النفس بموت البدن، كما ذكرت من الآيات الدالّة عليه، فكيف ذلك؟

قلت: هو كذلك، فإنّ موت البدن وتلاشي أجزائه، لمّا كان أمراً محسوساً، لايمكن إنكاره. وأمّا اضمحلال جوهر النفس وذاتها بموت البدن فلا دليل عليه، وماورد في الشرع من موت النفس، فهو غير منحصر في اضمحلال ذاتها، بل هو كما يمكن أن يكون كذلك، يمكن أن يكون بقطع علاقتها الخاصّة التي كانت لها بالنسبة إلى البدن، كما هو على مذهب المحقّقين القائلين بأنّها جوهر مجرّد روحاني باقٍ بعد خراب البدن، تنقطع علاقتها عنه حين الموت، ثمّ يعاد علاقتها به مرّة أُخرى حين البعث.

وأمّا الذين قالوا بأنّ النفس هي الأجزاء الأصليّة من البدن الباقية من أوّل العمر إلى منتهاه، و كذا بعد خراب البدن كما عدّه الفاضل الأحساوي أشهر مذاهب المتكلّمين في النفس، فالذي يلزم عليهم في معاد البدن ما يلزم في إعادة الجسم، وأمّا في إعادة النفس فلايلزم عليهم ذلك أصلاً، فإنّ المفروض على هذا المذهب عدم فنائها مطلقاً، بل إنّ تلك الأجزاء الأصليّة باقية بمادّتها وصورتها، ومعنى المعاد عندهم أن يتكوّن من تلك الأجزاء الأصليّة الباقية، البدن بأجزائه الفضليّة مرّة أُخرى، كما خُلق منها أوّل مرّة.

وأمّا الذين قالوا بأنّ النفس هي الهيكل المحسوس المشاهد، كما أسند القول به الفاضل الأحساوي إلى المتكلّمين أيضاً، فهؤلاء الطائفة حيث إنّه لايظهر منهم القول بوجود نفس سوى البدن، فإنّ الهيكل المحسوس هو نفس البدن، يلزم عليهم في القول بمعادها، مايلزم على تقدير القول بمعاد البدن سواء.

وأمّا الذين قالوا بأنّ النفس عرض جسماني كالمزاج الواقع بين أجزاء البدن، على ما أسندوا القول به إلى جالينوس، أو التأليف والنسبة بين العناصر كما أسند الشيخ في الشفاء القول به إلى بعض القدماء، أو الحرارة الغريزية أو البرودة الطبيعية كما أسند القول بهما إلى بعضهم أيضاً، لو عنوا بهما معنى هو عرض، فاللازم عليهم في القول بمعاد النفس إن قالوا به إعادة المعدوم بالمرّة بعينه، لأنّ العرض كما هو المحقّق عند أهل المعقول ينعدم بالكلّية بانعدام موضوعه، فلو قالوا بإعادته، فإمّا: أن يقولوا بتجويز إعادة المعدوم بالمرّة، وهو باطل، وإمّا أن يقولوا بامتناعها، ويصحّحوا أمر معادها بأنّ بقاء أجزاء البدن بمادّتها، أوبقاء أجزائه الأصلية بمادّتها وصورتها لو قالوا بها وبأنّها غيرالنفس بل هي أجزاء البدن، كافٍ في كون المعاد في النشأة الأُخرويّة عين المبتدأ، وإن كانت النفس المعادة غيرالنفس الأُولى المبتدأة بالذات، ومماثلة لها من وجه، حيث إنّه يجوز أن يفاض على ذلك البدن المعاد مثل ذلك المزاج الأوّل مثلاً، وهذا أيضاً باطل، لكونه خلافَ ما يدلّ عليه العقل؛ فإنّ الشخص المعاد ينبغي أن يكون هوالشخص المبتدأ نفساً و بدناً جميعاً، لكونه عبارة عنها أجمع، لابدناً وحده، وكذا هو خلاف ما يدلّ عليه الشرع كالآيات، لأنّها تدلّ على إعادة النفس الأُولى أيضاً كما تدلّ على إعادة البدن الأوّل المبتدأ، فتبصّر.

إلّا أنّا لم نظفر فيما نُقل من القول بالمعاد، القول بكون النفس عرضاً من أحد، وإنّما ذلك القول لبعض قدماء الحكماء الطبيعيّين المنكرين للمعاد، كما عرفت ممّا نقلناه سابقاً.

وبالجملة، فالمعاد على كلّ تقدير من التقديرات المذكورة، جسماني فقط.

وأمّا الذين قالوا بأنّ النفس جوهر مجرّد باق بعد خراب البدن ـ كما هو الحقّ ـ فهؤلاء لو قالوا بمعاد البدن أيضاً كما نطق به الشرع الشريف، فالذي يلزم عليهم أن يقولوا إنّ موت النفس عبارة عن قطع تعلّقها عن البدن، وإنّ معادها عبارة عن عودها و تعلّقها مرّة أُخرى بذلك البدن الأوّل المعاد الذي عرفت أنّه عين الأوّل باعتبار، ومثله باعتبار آخر، ويكون المعاد على هذا التقدير روحانيّاً و جسمانيّاً جميعاً. أمّا الروحاني فباعتبار عود النفس إلى البدن مرّة أُخرى وهو جسم. وسيجيء بيان أنّ الشخص المعاد على هذا التقدير هو بعينه الشخص المبتدأ، وأنْ لاإشكال فيه أصلاً، فانتظر. ولو قالوا بمعاد النفس فقط ولم يقولوا بمعاد البدن ـ كما نُسب ذلك إلى الحكماء الإلهيّين ـ فالذي يلزم عليهم أن يقولوا بالمعاد الروحاني خاصّة دون الجسماني، ويَرِد عليهم إشكالان.

إيراد إشكال على القول بالمعاد الروحاني فقط

الأوّل لزوم إنكار المعاد الجسماني، حيث لم يقولوا به، وهو خلاف ما نطق به الشرع، بل هو أيضاً كفر، وكإنكار المعاد مطلقاً.

والثاني أنّه لا معنى حينئذ لإطلاق لفظ المعاد على عود النفس خاصّة، لأنّ معنى المعاد على مابيّناه سابقاً هو أن يكون ما فُرض متعلّقَ الإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين، ثمّ يزول عنه ذلك الوجود وتلك الحالة والصفة ثانياً ثمّ يعود إليه ثالثاً، وهذا المعنى لايتحقّق هاهنا، لأنّ المفروض أنّ النفس كانت موجودة حين تعلّقها بالبدن على حال وصفة مخصوصتين، ثمّ زال تعلّقها عنه، لكنّها كانت بعد خراب البدن وزوال تعلّقها عنه على ذلك النحو من الوجود والحال والصفة الذي كان حين التعلّق بالبدن وأنّها في الحشر أيضاً تكون على ذلك النهج الذي كان قبل، فتدرك اللذّات والآلام على حسب ماتقتضيه ذاتها، وهذا ليس من معنى المعاد في شيء، لأنّه لم يفت عنها شيء كان حاصلاً لها أوّلاً ويعود ذلك الشيء في الحشر. نعم إنّهم لو قالوا بمعاد البدن أيضاً سواء كان عين البدن الأوّل أوغيره مطلقاً، لربّما أمكن تصحيح إطلاق اللفظ، بأن يقال: إنّها كانت أوّلاً متعلّقة ببدن، ثمّ زال عنها ذلك التعلّق بعد خراب البدن، ثمّ أُعيد حين البعث، له تعلّق آخر بذلك البدن أو ببدن آخر، والحال أنّهم لم يقولوا بذلك أصلاً. هذا مع أنّ في

صورة فرض تعلّقها ببدن آخر يكون إطلاق اللفظ بنوع من التجوّز، بخلاف صورة فرض تعلّقها بذلك البدن الأوّل، لأنّه حينئذ يكون إطلاق اللفظ على الحقيقة، وهذا من أحد الشواهد على أنّ المراد بالمعاد في الشرع هو عود النفس إلى البدن الأوّل بعينه، و سيجيء إقامة الدليل عليه.

وبالجملة فالنظر في معنى لفظ المعاد الذي ورد به الشرع واعتقدوا به ينفي هذا المذهب، مع قطع النظر عن أنّ فيه إنكارَ المعاد الجسماني الذي عرفتَ أنّه ضروري في الأديان.

فإن قلت: لعلّ وجه تفسير المعاد على مذهبهم كما نقله الفاضل الأحسائي عن جماعة كثيرة من أهل الحكمة، هو أنّهم جعلوا عودها إلى العالم العلوي بعد قطع العلاقة البدنيّة وفراغها عن الاشتغال بتدبير البدن، عبارة عن المعاد.

قلت: على هذا ـ وإن سلّمنا أنّه يصحّ إطلاق لفظ المعاد ـ لكنّه مبنيّ على قِدم النفس أو حدوثها ووجودها قبل البدن.

على أنّا لانسلّم صحّة إطلاق اللفظ حينئذ، لأنّ الظاهر من معنى هذا اللفظ الوارد في الشرع، أنّه عَودُ أمرٍ بعد مازال بالموت، وما فرض معاداً على هذا التقدير هو لم يزل بالموت، بل بالاشتغال بتدبير البدن، وهو حياة ليس بموت ، اللّهم إلّا أن يدّعوا أنّه موت، وهو كما ترى.

فإن قلت: لعلّ تفسير لفظ المعاد على هذا المذهب ـ كما ذكره بعضهم أنّ ـ المراد به عود الإنسان بنفسه بعد موته إلى الحياة لإيصال جزاء ماكسبت يداه.

قلت: العود إلى الحياة أيضاً إنّما يصحّ إطلاقه إذا كانت الحياة زائلة عنها ثمّ عادت، والمقدّر خلافه، لأنّها كانت حيّة باقية حين ماتعلّقت بالبدن وبعده إلى الحشر، كما هو المفروض.

فإن قلت: لعلّ هؤلاء القائلين بالمعاد الروحاني خاصّة، كما يشعر به كلام

الشيخ في «الشفاء» على مانقلناه سابقاً، إنّما قالوا به خاصّة ولم يتعرّضوا لإثبات الجسماني منه، لأجل داع إليه لاينافي القول بالجسماني منه أيضاً، وهو أنّ المعاد وإن كان على قسمين: روحاني، وجسماني كما نطق به الشرع، لكن لمّا كان الجسماني منه مقبولاً من الشرع ولاسبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وقد بسطت الشريعة الحقّة حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب البدن وكان الجسماني مفروغاً عنه في الشرع القويم، فلذا لم يتعرّضوا لإثباته. وأمّا الروحاني فلمّا كان مُدرَكاً بالعقل وبالقياس البرهاني وقد صدّقته الشريعة المقدّسة أيضاً، وكانت السعادة والشقاوة اللتان بحسب الأنفس ممّا يمكن إثباتهما بالعقل وحده، وأعظم من السعادة والشقاوة بحسب البدن، وكان الحكماء الإلهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنّهم لايلتفتون إلى تلك، وإن أُعطوها، ولايستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحقّ الأوّل، فلذا قصّروا النظر على المعاد الروحاني وتركوا إثبات الجسماني، وهذا لا يدلّ على إنكارهم له.

قلت: ما ذكرته لايصحّ أن يكون منشأً لترك إثبات الجسماني منه، فإنّهم لوصدّقوا بالشرع لكان ينبغي لهم أن يقولوا به ولو كان على سبيل الإجمال وإن كان على طريق الحوالة على الشرع، كما قال به الشيخ، وهم لم يفعلوا هذا، كما يدلّ عليه ظواهر كلماتهم المنقولة عنهم. وهذا أيضاً مخالف للشرع من جهة أنّهم لم يقولوا بما نطق به الشرع، مع كونه ضرورياً في الدين، ومع أنّ أكثر السعادة والشقاوة الواردتين في الشرع جسمانيّة، كالفوز بالجنّات والحور والقصور ونظائرها ومقابلاتها وأنّ الروحانيّة منها نادرة.

على أنّا فيما بعد ـ إن شاء الله تعالى ـ سنقيم الدليل العقلي على إثبات أصل الجسماني منه، وأنّه ممّا يستقلّ به العقل على ما هو المقصود الأصلي من وضع

الرسالة، وهذا الذي ذكرناه وفصّلناه يشبه أن يكون وجه اخـتلافات النـاس فـي المعاد، حيث إنّ بعضهم أنكره وبعضهم أثبته مع اختلافهم فيه في كونه جسمانيّاً فقط، أوروحانيّاً فقط، أو روحانيّاً وجسمانيّاً جميعاً، على مافصّلناه على كلّ مذهب من المذاهب المذكورة.

وبالجملة، فوجه اختلافهم في ذلك اختلاف مذاهبهم في حقيقة النفس والبدن كما يشعر به كلام الفاضل الأحسائي أيضاً.

كلام مع صدر الأفاضل

وأمّا مايُشعر به كلام صدر الأفاضل، من أنّ ظاهر بعض النصوص أيضاً صار منشأً لذلك الاختلاف، حيث إنّ بعضها كقوله تعالى:

﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[1].

أو قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[2]،

يدلّ على أنّ المعاد للأرواح، وأنّ الحشر على صفة التجرّد. وبعضها كقوله تعالى:

﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[3]

وكذلك سؤال إبراهيمعليه السلام واستفسار عزير و حكاية أصحاب الكهف[4] يدلّ على أنّه للأبدان، وأنّ الحشر على صفة التجسّم، ففيه ما لايخفى.

أمّا أوّلاً: فلأنّك قد عرفت ممّا فصّلناه أنّ الآيات القرآنية تدلّ على أنّ المعاد للأبدان والأرواح جميعاً، فتذكّر.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ادّعى أنّه يدلّ على صفة التجرّد، دلالته على ذلك غير

---

١ ـ مريم: ٩٥.
٢ ـ الأعراف: ٢٩.
٣ ـ القمر: ٤٨.
٤ ـ راجع سورتي البقرة والكهف.

واضحة، لأنّ معنى الإتيان فرداً كما فسّره المفسّرون، الإتيان منفرداً من غير مال وولد، لاعلى صفة التجرّد، وكذلك قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1]، كما فسّروه أيضاً التشبيه في أصل البدء والإعادة، أو أنّ المراد أنّ المعاد عين المبتدأ، إلى غيرذلك من المعاني التي لامناسبة لها بالتجرّد وبكون المعاد للروح خاصّة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قوله: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ﴾ ـ الآية ـ وإن كان يدلّ على إعادة الأجسام، لكن لمّا كان المقصود فيه ذكر حال المكلّفين دلّ على إعادة الأرواح أيضاً، وسيأتي بيان أنّ الحكايات الثلاثة أيضاً تدلّ على أنّ المعاد للأرواح والأجسام جميعاً، فانتظر.

---

١ ـ الأعراف: ٢٩.

حول كلام القوشجي

وحيث تحقّقتَ مافصّلناه بطوله، فاعلم أنّ مانقلناه سابقاً عن الشارح القوشجي حيث أسند إلى أكثر المتكلّمين القول بجواز إعادة المعدوم بعينه، وإلى بعضهم وجميع الحكماء القول بامتناعها، ثمّ أسند إلى القائلين بامتناعها أنّهم لايقولون بانعدام الأجساد، بل بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، ويأوّلون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، ويؤيّده قصّة إبراهيم عليه السلام، يمكن أن يكون الوجه فيما أسنده إليهم من عدم القول بانعدام الأجساد ـ أي بالكلّية ـ مبنيّاً على ما فصّلناه على كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم كما عرفت وجهه. وأمّا القول بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، فوجهه على مذهب المتكلّمين حيث قالوا بأنّ مبادئ الجسم أجزاء لاتتجزّى ظاهر. وكذلك على مذهب الحكماء، أمّا على مذهب الإشراقيّين منهم، فيمكن أن يراد به تفرّق قطعات البدن التي تبقى فيها الاتّصالات، سواء كانت تلك القطعات أجزاءً أصليّة من البدن، أو أصليّة وفرعيّة منه، وأمّا على مذهب المشّائين منهم فيمكن أن يراد به تفرّق الأجزاء المادّية، مع أنّه يمكن أن يراد به على هذا المذهب، بل على المذاهب الأُخر أيضاً تفرّق الأجزاء الأصليّة التي هي باقية بمادّتها وصورتها كما عرفت.

وعلى كلّ تقدير فإعادة البدن عبارة عن جمع تلك الأجزاء المتفرّقة مرّة أُخرى

كما كانت أوّلاً. ولايخفى أنّه ممّا لايأباه العقل عند من يقول بالقادر المختار، ولايأباه الشرع أيضاً، بل يدلّ عليه، لقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰٓ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[1].

وأمّا ما أسند إلى أكثر المتكلّمين، من تجويز إعادة المعدوم، فلعلّ القائلين به ذهبوا إلى أنّ الشخص المُعاد يوم القيامة يجب أن يكون هو بعينه الشخص المبتدأ في الدنيا، مع جميع عوارضه و مشخّصاته، وذهبوا أيضاً إلى أنّه ينعدم بالمرّة أو في الجملة، فلذا جوّزوا إعادة المعدوم بالكليّة، أوبالجملة بعينه، ولايخفى عليك أنّ ذلك كلّه باطل، أمّا إعادة المعدوم فذُكِر إبطالها في محلّه، وأمّا القول بانعدام الجسد بالمرّة فقد تبيّن بطلانه على كلّ مذهب قيل في الجسم، كما تبيّن بطلان القول بانعدام النفس بالمرّة، خصوصاً على القول بأنّها جوهر مجرّد باقٍ كما هو الحقّ.

وأمّا لزوم كون الشخص المعاد هو بعينه الشخص المبتدأ بجميع عوارضه، فلأنّه مع كونه ممتنعاً، لِما عرفت أنّه ينعدم عنه بعض خصوصيّاته و حالاته البدنيّة البتّة، والحال أنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة لادليل عليه، بل الدليل يدلّ على خلافه، وعلى أنّ بقاء نفسه بعينها التي هي الأصل في تشخّص الشخص مع بقاء الأجزاء الأصليّة من بدنه، كاف فيما هو منطوق الشرع من المعاد، حيث إنّ بقاء هذين الأمرين، هو مناط كون الشخص المعاد هو الشخص المبتدأ بعينه، وأنّه لايقدح في ذلك المغايرة في بعض الصفات ومن بعض الجهات، مع المماثلة فيهما على ما سيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

وأمّا ما أسنده إلى القائلين بتفرّق الأجزاء وخروجها عن الانتفاع أنّهم يأوّلون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، ويؤيّده قصّة إبراهيم عليه السلام، فالظاهر أنّ مرادهم

---

١ ـ القيامة: ٣-٤.

من التأويل المذكور أن موت البدن فيما إذا كان متفرّق الأجزاء عبارة عن تفرّق الأجزاء، وإعادته عبارة عن جمعها مرّة أُخرى كما كانت أوّلاً في الابتداء، على ما ذكرنا، و أنّ موت الشخص المكلّف عبارة عن ذلك التفرّق الحاصل في بدنه، مع قطع تعلّق نفسه عن بدنه، وأنّ إعادته عبارة عن ذلك الجمع، مع إعادة تعلّقها به مرّة أُخرى، وهذا التأويل كما يمكن في المكلّف بما ذكرنا، كذلك يمكن في غير المكلّف أيضاً لو قلنا بإعادته، فلا اختصاص له بالمكلّف كما يدلّ عليه كلام آخر من الشارح المذكور.

وبالجملة فهذا التأويل، ولاسيّما في المكلّف، ممّا لامانع فيه من جهة العقل والنقل، بل ربما يدّعى أنه حيث كان ظاهراً من الكتاب الكريم، كقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ ـ الآية ـ [1] فليس بتأويل، بل هو المصير إلى ظاهر الشرع، إذ التأويل إنّما يطلق في الأكثر على ما هو خلاف الظاهر، ولو من وجه، وهذا ليس كذلك، و كذلك التأييد الذي ادّعاه ظاهر. ويؤيّده أيضاً قصّة الذي مرَّ على قَرْيةٍ وَهي خاوِيةٌ على عُرُوشِها ـ الآية [2].

فإن قلت: سلّمنا أنّ في القصّتين تأييداً لما ذكر من أنّ موت البدن عبارة عن تفرّق أجزائه، وإعادته عبارة عن جمعها مرّة أُخرى، حيث إنّ أربعة من الطير، أي: الطاووس والديك والغراب والحمامة، التي أخذها ابراهيم عليه السلام و جزّأهنّ وفرّق أجزاءهنّ الأصليّة والفضليّة على كلّ جبل، ثمّ دعاهنّ بإذن الله تعالى، فاجتمعت أجزاؤهنّ كما كانت أوّلاً وعُدْنَ أحياء فأتَيْنَه سعياً. وحيث إنّ حمار عُزَير (على نبيّنا و آله و عليه السلام) قد تفرّقت أجزاؤه ونُخرَت عظامه، ثمّ اجتمعت تلك الأجزاء وأُفيضت عليه الصورة اللحمية بإذن الله فعاد حيّاً، كما قال تعالى:

---

١ ـ القيامة :٣.

٢ ـ البقرة: ٢٥٩.

﴿وَٱنْظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ﴾[١].

إلّا أنّه ليس في القصّتين تأييد لتمام ما هو المقصود هنا، وهو أنّ المعاد ـ أي معاد الشخص ـ إنّما يكون بجمع أجزائه البدنيّة المتفرّقة وإعادة نفس ذلك الروح المتعلّق به أوّلاً إليه ثانياً، فإنّ نفوس الحيوانات كما هو المشهور بينهم، ليست مجرّدة باقية حتّى تُعاد تلك النفس مرّة أُخرى إلى البدن.

وإن قيل بإيجاد نفس أُخرى مثل الأُولى للبدن مرّة أُخرى،

قلنا: فليس فيه تأييد للمقصود.

وكذلك لوقيل بأنّ في قصّة عزيرعليه السلام تأييداً للمقصود من حيث إنّ الآية تدلّ على إماتته أيضاً وإحيائه مرّة أُخرى، والحال أنّ النفس الإنسانيّة ولاسيّما نفس النبيّ صلى الله عليه وآله مجرّدة باقية.

قلنا: هذا، وإن كان فيه تأييد للمقصود من هذه الجهة، لكن ليس فيه تأييد له من الجهة الأُخرى، أي تفرّق اجزاء بدنه ثمّ جمعها ثانياً، حيث إنّ الظاهر في الآية الكريمة و كذا المنقول من القصّة إن كان بدنهعليه السلام باقياً بمادّته وصورته، لم تتفرّق أجزاؤه أصلاً وأُعيد إليه روحه الشريفة مرّة أُخرى بعد مائة عام، كما في قصّة أصحاب كهف حيث إنّ الله تعالى أماتهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً، ولبثوا في كهفهم تلك المدّة بحيث لم تتغيّر أبدانهم، ولم تتفرّق أجزاؤهم وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود، فأحياهم الله تعالى بعد المدّة بإعادة أرواحهم الشريفة إلى أبدانهم الباقية.

قلت: لاشكّ أنّ في قصّة إبراهيم وفي قصّة عزير عليهما السلام تأييداً لما ذُكر من أنّ موت البدن يمكن أن يكون بتفرّق أجزائه، وأنّ إعادته بجمعها مرّة أُخرى. وأمّا التأييد لتمام المقصود فيمكن أن يكون لأجل أنّ نفوس تلك الطيور ونفس ذلك

---

١ ـ البقره: ٢٥٩.

الحمار لعلّها كانت باقية بعد تفرّق أجزاء أبدانهنّ، إذ لادليل على فناء ذوات نفوس الحيوانات بالمرّة أو بوجه بفناء أبدانّهن وبتفرّق أجزائها، سواء قيل بأنّها أجسام عنصريّة أو روحانيّة، أو قيل بتجرّدها في الجملة، وإن كان أدون من تجرّد النفس الناطقة الإنسانيّة.

وعلى تقدير تسليم أنّ نفوسهنّ تنعدم بانعدام أجسادهنّ، كما احتملناه سابقاً من جانب المنكرين للمعاد، حيث إنّ ظاهرهم أنّ النفوس مطلقاً تنعدم بانعدام الأجساد، سواء قيل بكونها أجساماً أو أعراضاً حالّةً في الأجسام. نقول: لعلّ تأييد القصّتين لما ذكرنا إنّما هو من جهة إماتة البدن وإحيائه خاصّة، حيث إنّ المنكرين للمعاد، كما نطقت بعقائدهم الفاسدة الأخبارُ والآيات، إنّما استبعدوا المعاد وظنّوا خلافه لاستبعادهم معاد البدن بعد أن صار عظاماً ورفاتاً وتراباً. وأمّا معاد الروح والنفس فلايظهر ممّا حُكي عنهم في الآيات والأخبار استبعادهم له بتلك المرتبة من الاستبعاد، بل ادّعى جمهور الحكماء أنّ العقل مستقلّ في إثباته، فلذا رفع الله في تينك القصّتين استبعادهم له، وأشار إلى أنّه كما أنّ الإماتة والإحياء في شأن تلك الطيور وذلك الحمار كان بتفريق أجزاء الأبدان ثمّ جمعها مرّة أُخرى، كذلك يكون في شأن غيرهنّ كما في أبدان الإنسان وإن صارت عظاماً ورفاتاً وتراباً، بل أُحرقت فصارت رماداً وذُرِيَتْ في الرياح العاصفة شمالاً و جنوباً و إقبولاً و إدباراً، فإنّ ذلك الجمع والتفريق ممكن فيها أيضاً، حيث إنّ تلك الأجزاء المتفرّقة من الجسد سواء كانت بحيث تبقى فيها صورها مطلقاً، كما في شأن تلك الطيور حيث كانت الصورة العظميّة واللحميّة والريشيّة باقية فيها، أو تبقى في الجملة كما في شأن ذلك الحمار حيث كانت الصورة العظميّة باقية فيها، أو لاتبقى فيها تلك الصور، بل كانت رميماً و رفاتاً وتراباً ومُزقّت كلّ مُمزَّق، كما في أكثر الموتى الذين أخبر الله عن بعثهم، فنسبة قدرة القادر المختار العليم الحكيم على السواء إلى جمع الجميع وإفاضة الصور

الأصليّة والفرعيّة عليها بحيث تصير عين الأوّل باعتبار الأصل، وان كانت مثلها من جهة بعض الاعتبارات غير المنافية للعينيّة ذاتاً، وكذا إعادة النفس الأُولى الباقية إليها كما في شأن الإنسان الذي كلامنا فيه، ويدلّ العقل والنقل على أنّ روحه جوهر مجرّد باق، وبحيث يكون الشخص المعاد عينَ المبتدأ بعينه، فإنّ الكلّ ممكن بالذات غير مستحيل عقلاً ولاشرعاً، وهو مقدور للقادر المختار الذي لايعجز عن شيء، ولا يعزب عنه شيء كما إذا كان البدن غير متفرّق الأجزاء باقياً بمادّته وصورته، كما في قصّة عزيرعليه السلام وقصّة أصحاب كهف. فلذلك حكى سبحانه عن عزيرعليه السلام: أنّه لمّا أماته الله تعالى مائة عام ثمّ بعثه وأحياه فأمره بالنظر إلى طعامه و شرابه لم يتسنّه، وكانا باقيَينِ على حالهما وصورتهما الأصليّة بمادّتيهما، بحيث لم يتغيّرا أصلاً بمضيّ السنين، وكذا أمره بالنظر إلى حماره وبقاء عظامه وإفاضة الله تعالى الصورة اللحميّة عليها و جعله حيّاً مثل الأوّل. وتبيّن له ذلك ﴿قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ ٱللهَ عَلىٰ كُلِّ شَیْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1] وأنّه كما يَقْدر على إعادة الروح إلى الجسد الباقي، كذلك يقدر على جمع الأجزاء المتفرّقة وجعلها حيّة. وكذلك قال في شأن أصحاب الكهف حيث بعثهم بعد ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً بإعادة أرواحهم إلى أجسادهم الباقية ﴿وَ كَذٰلِكَ اَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓا اَنَّ وَعْدَ ٱللهِ حَقٌّ وَ اَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ ﴾[2]، وأنّه كما يقدر على إعادة الأرواح إلى الأجساد الباقية غير المتغيّرة، كذلك يقدر على جمع الأجزاء المتفرّقة من البدن وإعادة الروح إليها مرّة أُخرى، وأنّ المعاد جسمانيّ وروحانيّ لاأحدهما وحده. ولعلّ اختلاف مراتب المعاد الذي أخبر عنه جلّ وعلا في الكتاب الكريم كهذه القصص، وقصّة الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله: موتوا، ثمّ

---

١ ـ البقرة: ٢٥٩. ٢ ـ الكهف: ٢١.

أحياهم[١]، والآيات التي دلّت على وقوع المعاد وإن صارت الأجساد عظاماً وتراباً ورفاتاً ومُزّقت كلّ ممزّق إشارة إلى إمكان الجميع، وكون الكلّ مقدوراً لله تعالى، وأنّه في الجميع روحانيّ وجسمانيّ معاً، والله تعالى يعلم.

وحيث عرفت مابيّناه عرفت أنّ مانقله صدر الأفاضل من المتكلّمين أنّهم حملوا الآيات والنصوص الواردة في إثبات الحشر على أنّ المراد جمع المتفرّقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته ومنعوا فناء الإنسان بالحقيقة، لأنّ حقيقة الإنسانية بأجزائه الأصليّة، وهي باقية، إمّا متجزّية أو غير متجزّية، ثمّ أورد عليهم بأنّه مستبعد من العقل والنقل، ليس ذلك الاستبعاد وارداً عليهم، لو أرادوا بتلك الأجزاء الأجزاء الأصليّة من بدنه، كما عرفت أنّ الأحاديث المرويّة عن الصادقين عليهم السلام تدلّ عليه، وأرادوا بجمع المتفرّقات جمع تلك الأجزاء وإعادة النفس الباقية إليها مرّة أُخرى، فإنّه لايبعد من العقل والنقل بوجه أصلاً.

نعم لو أرادوا بتلك الأجزاء الأصلية الباقية أنّها عبارة عن النفس الباقية، كما نُقل عن كثير منهم، سواء قالوا بانعدام البدن بالكلّية أو لم يقولوا به، لوَرَد عليهم ذلك الاستبعاد عقلاً ونقلاً، إذ العقل يدلّ على أنّ النفس الإنسانيّة جوهر مجرّد لاأجزاء أصلية، وكذلك النقل وإن دلّ على بقاء الأجزاء الأصليّة من الموتى كما عرفت، لكنّ دلالته على أنّها هي النفس الإنسانيّة الناطقة غير ظاهرة بل مستبعدة. فإنّ الظاهر من النقل أيضاً ـ كما سيظهر وجهه ـ أنّ النفس الإنسانيّة الناطقة جوهر مجرّد باق غير الأجزاء الأصليّة، كما أنّ مانقله عنهم من أنّهم تارة جوّزوا إعادة المعدوم، يرد عليهم ذلك الاستبعاد ـ كما بيّنا وجهه سابقاً

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فحريّ بنا أن نتكلّم في أن شيئاً من النفس

---

١ ـ إشارة إلى الآية ٢٤٣ من سورة البقرة.

والجسد، بل شيئاً من أجزاء العالم، هل يجوز أن ينعدم بالكلّية أم لا؟ وعلى تقدير جواز الانعدام، فهل يجوز أن يعاد المعدوم بعينه أم لا؟ إذ هو أيضاً ممّا يبتني عليه الخلاف في المعاد، وتحقيق القول فيه ممّا يتوقّف عليه إثبات مانحن بصدده، من إثبات المعاد على النهج الذي دلّ عليه الشرع، فلنبيّن ذلك في مقامين:

المقام الأوّل: في الأمر الأوّل، أي جواز الانعدام وعدمه، والثاني: في الثاني، أي جواز إعادة المعدوم وعدمها.

المقام الأوّل: في جواز عدم العالم وامتناعه

فنقول: قال الفاضل الأحسائي: المقدّمة الثانية: فالكلام فيها على نوعين: الأوّل في جواز عدم العالم أو امتناعه، ومذهب الإسلاميّين جـوازه، ومـنعه طـائفة مـن الفلاسفة، لاباعتبار ذاته، لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم مـنعوه مـن حيث وجوب وجوده بغيره بناءً على تلازم المعلول مـع عـلّته التـامّة، وأنّ عـدم المعلول إنّما يكون لعدم علّته، وعلّته واجب الوجود، وهو لايصحّ عدمه.

وطائفة منعوه بناءً على وجوب وجوده لذاته، وهذا مذهب مخالف لمـقتضى العقول، ومنافٍ لجميع الشرائع، فإنّ العقل الصريح حـاكم بإمكانه، وأنّه ليس بقديم لذاته، ولذلك جميع الملل والشرائع مخبرة بذلك، فلا يُلتَفَت إلى ماقالوه.

ونسبوا إلى الكرّامية القول بأبديّة العالم بعد القول بحدوثه، فإن أرادوا بأبديّته أبديّتَه بفاعل مختار يوجب له البقاء، ويفيض عليه الوجـود لا إلى نـهاية، فـذلك لايحيله العقل، ولاينافي أحكام الشريعة، فإنّه قد ورد فيها أنّ أهل القيامة أبديّون كما صرّحت به الآيات القرآنيّة.

وإن أرادوا أبديّته بذاته فذلك مُحالٌ عقلاً وسمعاً، لأنّ الأبديّة الذاتية لاتتحقّق مع الحدوث الذاتي، لما بين التأبيد الذاتي والإمكان الذاتي المستلزم للحدوث الذاتي من المنافـاة الذاتيّة. نعم يصحّ أبديّته استناداً إلى علّته الممدّة له باعتبار ارتباطها به

على مامرّ.

والذي عليه عامّة أهل الإسلام جواز عدمه بالنظر إلى ذاته، لكن يختلفون في أنّ هذا الجائز هل يقع أم لا؟

ومبنى خلافهم على أنّ المعدوم هل يُعاد أم لا، وهي المسألة الثانية في أنّ المعدوم هل يصحّ عوده أم لا؟ فمن قال منهم بجواز إعادته، قال إنّ العالم يعدم قبل القيامة ثمّ يعاد مرّة ثانية كما كان أوّلاً، ومن منع من إعادته، منع عدمه وقال إنّ الإعادة معناها جمع الأجزاء بعد تفرّقها وتلاشيها، وتأليفها على مِثل الحالة الأُولى، فالمعدوم هو التأليف وهو لايعاد بعينه، وإنّما يعاد تأليف آخر مثله، فهو في الحقيقة تأليف مبتدأ، لكن لما كان مماثلاً للأوّل قيل بإعادة الأجسام باعتبار حصوله على الهيئة الأُولى.

هذا رأي القائلين بأنّ المعدوم ليس شيئاً، وأمّا الذين قالوا إنّ المعدوم شيء في العدم، قالوا إذا عُدِم الوجود بقيت الشيئيّة[1] المخصوصة، فعند العود يفيض عليها الوجود مرّة ثانية كما أفاضها عليه أوّلاً.

أقول: وإلى هذا أشار بعض أهل الحكمة، بقوله: «إنّ الموجود المطلق لايُعدَم أصلاً، وإنّ المعدوم المطلق لايوجد أصلاً، والإعدام والإيجاد بالنسبة إلى الممكنات عبارة عن تفريق أجزاء صورة إلى صورة أُخرى، وتبديل أوضاعه إلى أوضاع أُخر. ومن هذا قيل: إنّ الممكنات غير متناهية، وإنّ مظاهرها لانهاية لها»[2] ـ انتهى كلامه رحمه الله.

وقال المحقّق الطوسي رحمه الله في (التجريد): «والإمكان يعطي جواز العدم، والسّمع

---

١ ـ النسبة (خ ل).

٢ ـ المجلي: ٤٩٦-٤٩٧.

دلّ عليه، ونتأولّ في المكلّف بالتفرّق كما في قصّة إبراهيمعليه السلام»[١].

وقال القوشجي في شرحه: «اختلفوا في أنّ العالم هل يصحّ أن يُعدَم ويَفنى أم لا؟ فذهبت الفلاسفة إلى امتناعه ذهاباً إلى أنّه قديم وماثبت قِدَمُه امتنع عدمه. والكرّامية والجاحظ إلى أنّ العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء. وذهبت الأشاعرة وأبوعلي إلى أنّ جواز فناء العالم يُعلَم بالعقل. وذهب أبوهاشم إلى أنّه إنّما يعرف بالسمع. والمصنّف اختار أنّ جواز عدمه يعلم بالعقل، ووقوع عدمه بالسمع.

أمّا الأوّل، فلأنّه ممكن، والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود، اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان [الذاتي] إلى الوجوب [الذاتي]، وإلى هذا المعنى أشار بقوله: والإمكان يعطي جواز العدم.

أقول: فيه نظر، لأنّ الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه، أعني العدم[٢] الطارئ بعد وجوده، ولايلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي، وإنّما كان يلزم، لوامتنع عليه العدم مطلقاً طارئاً كان أومبتدأً، وقد مرّ بيان ذلك مستقصىً في مبحث أنّ المعدوم لايعاد.

وأمّا الثاني، فلأنّ الدلالة السمعيّة تدلّ على وقوع العدم، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَالِ وَ ٱلْإِكْرَامِ﴾[٣].

ومثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْاٰخِرُ﴾[٥] والآخريّة[٦] في حقّه إنّما تتحقّق أن لو بقي.بعد فناء ماسواه.

---

١ ـ شرح التجريد للقوشجي: ٤٩٣ و فيه متن التجريد أيضاً.

٢ ـ عدمه (ظ).

٣ ـ الرحمن: ٢٦، ٢٧.

٤ ـ القصص: ٨٨.

٥ ـ الحديد: ٣.

٦ ـ في المصدر: الآخر.

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[١].

إلى غير ذلك من النصوص القطعيّة.

وإلى هذا أشار بقوله: والسمع دلّ عليه، أي على العدم.

فقوله: ونتأوّل في المكلّف بالتفرّق كما في قصّة إبراهيم عليه السلام إشارةٌ إلى جواب دخل مقدّر، تقديره أنّ القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد، لأنّ إعادة المعدوم ممتنعة، فإذا وقع العدم امتنع الإعادة، فلم يتحقّق المعاد.

وتقرير الجواب: أن يقال: لاإشكال في غير المكلّفين، فإنّه يجوز أن ينعدم بالكلّية ولايعاد، وأمّا بالنسبة إلى المكلّفين، فإنّه يتأوّل [العدم] بتفرّق الأجزاء، ويتأوّل المعاد بجمع الأجزاء وتأليفها بعد التفرّق. والذي يصحّح هذا التأويل قصّة إبراهيم عليه السلام فإنّه لمّا طلب إراءة إحياء الموتى حيث قال: ﴿أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ قال الله تعالى في جوابه: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾،[٢] فإنّه يظهر منه أنّه أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المتفرّقة بالموت»[٣] ـ انتهى كلامه .

وأقول: إنّ تحقيق المقام يستدعي تمهيد مقدّمة هي: أنّه قد تقرّر في موضعه أنّ الإمكان نسبة بين المهيّة من حيث هي هي وبين الوجود والعدم، وأنّ عروضه إنّما هو عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى المهيّة وعلّتها، وأنّه عند اعتبارهما، أي الوجود والعدم بالنظرإلى المهيّة وعلّتها يثبت ما بالغير، أي الوجوب والامتناع بالغير.

والحاصل أنّ الإمكان إنّما يعرض للمهيّة من حيث هي لامأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع عدمها، وكذا غير مأخوذة مع وجود علّتها وعدمها، فإنّ الإمكان نسبة بين المهيّة من حيث هي هي وبين الوجود والعدم، أمّا إذا اُخذت المهيّة مع

---

١ ـ الأنبياء: ١٠٤.
٢ ـ البقرة: ٢٦٠.
٣ ـ شرح القوشجي: ٤٩٣-٤٩٤.

الوجود، فإنّ نسبتها حينئذ تكون إلى الوجود بالوجوب لا بالإمكان، ويُسمّى ذلك وجوباً لاحقاً، وإذا أُخذت مع العدم يكون نسبتها إلى الوجود بالامتناع، لا بالامكان، ويسمّى ذلك امتناعاً لاحقاً، وكلاهايسمّيان ضرورة بشرط المحمول، وإذا أُخذت المهيّة مع وجود علّتها كانت واجبة مادامت العلّة موجودة، ويسمّى ذلك وجوباً سابقاً، وإذا أُخذت مع عدم علّتها كانت ممتنعة، مادامت العلّة معدومة، ويسمّى ذلك امتناعاً سابقاً، فكلّ موجود محفوف بوجوبين: سابق ولاحق، وكلاهما وجوب بالغير، وكلّ معدوم محفوف بامتناعين: سابق ولاحق، وكلاهما امتناع بالغير، ولامنافاة بين الإمكان الذاتي والوجوب والامتناع بالغير.

إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ العالم لمّا كان بجميع أجزائه ممكناً، والممكن ماكان وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته متساويين من غير أن يكون ذاته بذاته مقتضياً لأحدهما لاعلى سبيل التساوي من غير مرجّح أصلاً، وهو ظاهر، ولا على سبيل الأولويّة الذاتيّة، على ما تقرّر في موضعه بطلانها، وإنّما المقتضي لأحدهما له هوالسبب الخارج عند العلّة له، المرجّح لأحدهما، فذاته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ماسواه ـ حيث كان كلّ من الموجود والعدم، بالنظر إليه من حيث هو، متساويين، كما لايأبى عن فيضان الوجود عليه بعلّته الموجدة له ـ سواء كان وجوده وجوداً مستمرّاً أبديّاً أو غير أبديّ ـ كذلك لايأبى عن طريان العدم عليه بزوال علّته أو جزء علّته أو شرط وجوده أو نحو ذلك، فإنّه بعد وجوده بعلّته لو امتنع عدمه لذاته واقتضى ذاته بذاته أبديّته، لصار واجب الوجود بالذات مع فرضه ممكناً بالذات وهوخلاف الفرض. وأيضاً يلزم انقلاب ذاته من الإمكان الذاتي إلى الوجوب، أي وجوب الوجود أو إلى الامتناع، أي امتناع العدم، وكلاهما باطلان.

وبالجملة، الأبديّة الذاتيّة تنافي الإمكان الذاتي، وما اشتهر بينهم من أنّ ماثبت قدمه امتنع عدمه، راجع إلى الامتناع الغيري، لاالذاتي، كما سنبيّنه.

وكذلك ما ادّعاه الشارح القوشجي من أنّ الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه ـ إلى

آخره.

ومقصوده أنّ عدمه المطلق لعلّه كان ممكناً، وأمّا عدمه بعد وجوده فلعلّه كان ممتنعاً، وامتناع هذا العدم الخاصّ لايستلزم امتناع العدم العامّ، أي عدم المطلق.

ولايلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع أيضاً، لكون ذلك المعنى العامّ باقياً بعدُ، ثابتاً له بحسب الذات، فذلك أيضاً راجع إلى الامتناع الغيري لاالذاتي، لأنّه يرجع إلى أنّ خصوصيّة ذلك العدم الخاصّ ممتنعة، والمانع من إمكانه هو نفس ذلك الخاصّ الذي هو غير ذات الممكن، لاالعدم العامّ ولا ذات الممكن.

وممّا ذكرنا يظهر وجه صحّة ما أسنده الفاضل الأحساوي إلى عامّة المسلمين من القول بجواز عدم العالم بالنظر إلى ذاته، سواء كان مرادهم بالعدم السابق على وجوده، أوعدمه الطارئ عليه.

وكذا يظهر وجه فساد ما أسنده إلى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم بناءً على وجوب وجوده لذاته، وإن كان هذا المذهب من الفساد بمرتبة لايحتاج إلى بيان فساده، لكونه مخالفاً لمقتضى العقول ومنافياً لجميع الشرائع، كما ذكره رحمه الله.

وكذا يظهر أنّ ما أسنده إلى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم لاباعتبار ذاته، لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم منعوه من حيث وجوب وجوده بغيره، له وجه صحّة في الجملة، إلّا أنّ في هذا المقام تفصيلاً وتحقيقاً.

في أبديّة النشأة الأُخرويّة

هذا الذي ذكرنا كلّه إنّما هوالكلام في العالم بجملة أجزائه وفي بعض أجزائه في الجملة. وأمّا الكلام في بعض أجزائه على الخصوص، ففيه تفصيل أيضاً، لأنّ ذلك البعض: إمّا من النشأة الأُخروية، أو من النشأة الدنيويّة. أمّا النشأة الأُخرويّة فبقاؤها وخلودها بمافيها إمّا بأعيانها وأشخاصها كأكثرها، وإمّا بأنواعها كبعضها، مثل مأكولها ومشروبها ونحوهما ممّا دلّ عليه الدليل السمعيّ القطعيّ، ويعضده الدليل العقليّ، وبالجملة لايظهر خلاف فيه بين المسلمين، بل ادّعى كثير من العلماء وقوع الإجماع عليه.

أمّا الأوّل، فلدلالة آيات كثيرة وأخبار متظافرة ناصّة عليه غيرقابلة للتأويل، أمّا الآيات، فكقوله تعالى:

﴿أُولـٰئِكَ اَصْحَابُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[1].

﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[2].

﴿اُكُلُهَا دَآئِمٌ وَ ظِلُّهَا ﴾[3].

---

١ ـ البقرة: ٨٢.
٢ ـ المؤمنون: ١١.
٣ ـ الرعد: ٣٥.

﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾[١].
﴿خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ﴾[٢].
﴿أُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٣].
﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ ﴾[٤].
﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٥].
﴿قِيلَ ٱدْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾[٦].
﴿فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَ لَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ﴾[٧].
﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ ﴾[٨].
﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ﴾[٩].
إلى غير ذلك من الآيات.

وأمّا الأخبار الواردة في ذلك فكثيرة أيضاً، كما يُعلَم بالتتبّع، ومنها ماروي بطريق الرمز، أنّ الموت يُقام بين الجنّة والنار في صورة كبش أملح ويُذَبح بشفرة يحيى عليه السلام بأمر جبرئيل عليه السلام[١٠].

وفي معناه ماروي أنّ الله تعالى يُظهِر الموت يوم القيامة في صورة كبش أملح ويأتي بيحيى عليه السلام وبيده الشفرة فيضجعه ويذبحه، وينادي منادٍ: يا أهل الجنّة خلود

---

١ ـ الزمر: ٧٣.
٢ ـ المجادلة: ٢٢.
٣ ـ البقرة: ٣٩، ٨١، ٢١٧، ٢٥٧، ٢٧٥.
٤ ـ البقرة: ١٦٢.
٥ ـ الأنبياء: ٩٩.
٦ ـ الزمر: ٧٢.
٧ ـ الجاثية: ٣٥.
٨ ـ النساء: ٥٦.
٩ ـ الإسراء: ٩٧.
١٠ ـ راجع تفسير القمّي: ٤١١، الطبعة الحجريّة.

بلاموت، ويا أهل النار خلود بلاموت[١].

ولعلّ تأويله ـ كما يستفاد من كلام بعض العرفاء ـ أنّ الموت أي هلاك الخلق بواحد من طرفَي التضادّ يقام بين الجنّة والنار، لكي يظهر بتنزّله عن مرتبته إلى مرتبة مابين طرفي التضادّ ولينكشف حاله على أهل الجنّة والنار فيصوّر على صورة كبش أملح معدّ للذبح والقتل، ويُمثَّل بتلك الصورة فيذبح بشفرة يحيى عليه السلام الذي ذُبح هو أيضاً بالشفرة، وهو صورة الحياة ويُقتَل بأمر جبرئيل الذي هو مبدأ الحياة والأرواح ومحيي الأشباح بإذن الله تعالى، لِتَظهر حقيقة البقاء والأبديّة بموت الموت وحياة الحياة.

والحاصل ـ والله أعلم ـ أنّ النشأة الأُخرويّة بما فيها أبديّة، ويفعل ذلك ليظهر على الخلق أنّهم خالدون فيها، وأنّ النشأة الأُخرويّة بما فيها بأجمعها أبديّة باقيّة أبداً لاانقطاع لها ولافناء، ولذلك سُمِّيت دار القرار.

وأمّا الثاني، أي معاضدة الدليل العقلي لذلك، فمِن وجهين:

الأوّل: من جهة الغاية، وبيانه أنّ الغاية المقصودة من النشأة الأُخرويّة بما فيها، كما دلّ عليه العقل والنقل، أي ثواب أهل النعيم وعقاب أهل الجحيم، سوى مادلّ دليل خارج على انقطاعه، كعقاب صاحب الكبيرة من المؤمنين أبديّة دائمة بحكم العقل، لأنّ دوام الثواب على الطاعة، وكذا دوام العقاب على المعصية، يبعث المكلّف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية، فيكون لطفاً، واللطف واجب على الله تعالى كما تقرّر في موضعه، ولأنّ المدح والذمّ دائمان، إذ لاوقت إلّا ويحسن فيه مدح المطيع وذمّ العاصي، وهما معلولا الطاعة والمعصية، فيجب دوام الثواب والعقاب، لأنّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر، إلى غير ذلك من الوجوه التي

---

١ ـ راجع الأسفار ٩: ٣١٢.

ذكرها العلماء في كتبهم. وحيث كانت الغاية المقصودة من النشأة الأُخرويّة بما فيها المترتّبة عليها دائمةً أبديّة، يحكم العقل بوجوب أبديّة ذات الغاية أيضاً إمّا بشخصها أو نوعها، إذ لاانفكاك بين الغاية وذات الغاية، مع أنّ الفاعل تامّ الفاعليّة، فيّاض على الإطلاق ولم يُعلم أيضاً أنّ هناك شرطاً لوجودها، يطرأ عليه الفناء حتّى يكون بانعدامه ينعدم المشروط، بل المعلوم هنا خلافه. والله تعالى أعلم.

الوجه الثاني: من جهة ذوات الموجودات الأُخرويّة وصورها وموادّها. وبيانه أنّه لايخفى أنّ النشأة الأُخرويّة بما فيها مخالفة بالحقيقة للنشأة الدنيويّة بما فيها، مخالفةً تامّة بسببها صارت عالماً آخر غيرها، وأنّ النشأة الدنيويّة بما فيها ماسوى مادلّ الدليل على بقائه، كالصادر الأوّل أوالقديم لو جوّزنا وجوده، فانية كلّها، هالكة جميعها، يطرأ عليها الفناء والزوال ولو من وجه، فينبغي أن تكون النشأة الأُخرويّة التي هي مخالفة لها بالحقيقة والذات، غيرَ قابلة للفناء والهلاك باقيةً أبداً، فيتحدّس من ذلك كما شهدت به الأخبار المرويّة أيضاً، أنّ الموجودات الأُخرويّة بسائطها ومركّباتها بصورها وموادّها ـ إن كانت لها ـ ليست من جنس الموجودات الدنيويّة التي يتطرّق إليها الكون والفساد، والاستحالة والانقلاب والتغيّرات، ويطرأ عليه الزوال والفناء، أي أنّ موادّها أصفى وألطف جوهراً من موادّ هذه النشأة، وأبعد من الكثافة التي هي منشأ التغيّر وقبول الصور المتواردة المتخالفة، كما في موادّ الأجسام العنصريّة، بل هي صافية جدّاً بحيث لايشوبها كدرة ولاكثافة مطلقاً، بل لانسبة لها إلى موادّ هذه النشأة، وكذلك صورها أتمّ وجوداً وأوفر قسطاً من الفيض الأعلى وأحفظ من صور هذه النشأة، بل لانسبة لها إليها، فلذلك لايتطرّق إليها الفساد مع أنّ الحقّ المفيض لها فيّاض على الإطلاق لاينقطع فيضه عمّا هو مستعدّ له. ألاترى أنّ موادّ أجسام هذه النشأة كلّما كانت أقرب إلى الكثافة كانت أقرب إلى قبول التغيّر والفساد، وأشدّ استعداداً لقبول الصور المتبدّلة المتبدّدة الكائنة الفاسدة،

كما في العنصريّات. وكلّما كانت أقرب إلى الصفاء واللطافة كانت أبعد من الفساد وأكثر استعداداً للصور الكاملة التامّة [الآبية][١] عن التغيّر والزوال، كما في الفلكيّات وموجودات عالم البرزخ والمثال، وكذلك صورها كلّما كانت أتمّ وأوفر حظّاً من الوجود وأكمل آثاراً كانت أحفظ وأبعد من الفساد و من طروء* الضدّ عليها، كما في هذه أيضاً، وكلّما كانت أقلّ قسطاً من الوجود وأنقص آثاراً كانت أقرب إليه، كما في الحوادث الكائنة الفاسدة أيضاً، وهذا هو القول في الجسمانيات من موجودات النشأة الأُخرويّة، على أنّ كثيراً منها ممّا ليست لها مادّة بل هي روحانيات مجرّدة عن الموادّ كالسعادات الروحانيّة العقليّة، وكذا الشقاوة الروحانيّة، فإنّها إدراكات روحانيّة، مدرَكاتها مجرّدات عن الموادّ، كذا المدرِك لها. والمجرّدات لايطرأ عليها الفساد، حيث إنّ الفساد تابع لوجود مادّة تقبله كما هوالمقرّر عندهم. والمفروض هنا عدم المادّة وأنّ صورها ذواتها ولاضدّلها، ألاترى أنّ المعاني الكلّية حيث كانت مجرّدة عنها، كانت دائمة أبداً غير هالكة مطلقاً، وكذا الأعيان المجرّدة كالعقول لو قلنا بها كذلك أيضاً، إذ لامادّة لها، وصورها ذواتها لا ضدّ لها وسيأتي تمام تحقيق ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وكذلك كثير منها مخلوقة بلامادّة وحادثة من غير مدّة، بل بمحض التصوّر ومجرّد التخيّل، كما شهدت به الآيات والأخبار، قال تعالى:

﴿لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ لَهُم مَا يَدَّعُونَ ﴾[٢].

﴿لَهُمْ مَا يَشَآءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذٰلِكَ جَزَآؤُا ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[٣].

وهذا ـ والله أعلم ـ إمّا مبنيّ على ما ذكره بعض الحكماء من أنّ الله تعالى خلق

---

١ ـ هنا كلمة لاتُقرأ.

* ـ الظاهر من طُرُوّ.

٢ ـ يس: ٥٧.

٣ ـ الزمر: ٣٤.

النفس الإنسانيّة مجرّدةً عن المادّة، وجعل لها اقتداراً على إبداع الصور الغائبة عن الحواسّ بلامشاركة الموادّ، وأنْ ليس ذلك بممتنع كما في إنشاء الإبداعيات عندهم، فعلى هذا لايكون لهذا القسم من الموجودات مادّة أصلاً حتّى تكون قابلة للـتغيّر والفساد. وإمّا مبنيّ على أنّ الله تعالى لتكريمه على المـؤمنين يـخلق مـايشتهونه فيحضره لديهم، فعلى هذا وإن سلّمنا كون مادّة له، لكنّا نقول إنّ تلك المادّة لكونها من جنس الموجودات الأُخرويّة لعلّها لطيفة في الغاية روحانيّة جدّاً، بـعيدة عـن الكثافة التي هي منشأ لسنوح التغيّر والزوال، وأنّ الموجود الذي تلك المادّة مادّته يمكن أن يكون باقياً بشخصه أيضاً، كما في الحور والقصور ونظائرهما. وعلى تقدير تسليم كونها قابلة لطروء الزوال في الجملة فذلك الموجود باق بنوعه، كما في الأُكُل ونحوه.

وبالجملة، فموجودات النشأة الأُخرى مباينة بالحقيقة لموجودات النشأة الدنيا، وكذا زمانها ومكانها، بل لانسبة لها إليها، فلذا لايمتنع فيهما وجود غير المـتناهي مطلقاً، لعدم التزاحم والتضايق والمباينة والمسامّة والتداخل، وأمثالها فيها.

وهذا هو الكلام في جملة النشأة الأُخرويّة بما فيها.

الكلام في النشأة الدنيوية

أمّا الكلام في النشأة الدنيوية بأبعاضها وأجزائها المخصوصة، فحريّ بنا أن نتكلّم أوّلاً فيما نحن بصدد بيان حاله من البدن والنفس وفنائها أو بقائها، ثمّ نتكلّم في باقي أجزاء هذه النشأة على الخصوص.

فنقول: أمّا البدن، فلاسترة في أنّ المشاهدة والعيان والعقل والنقل، دلّت على موته وهلاكه، و قد أشرنا فيما سبق إلى سبب طروء الموت على البدن على رأي الطبيعيّين، والإلهيّين من الحكماء، وإلى كيفيّة وقوعه عليه على كلّ مذهب من المذاهب التي قيلت في الجسم، وإلى أنّه على جميع المذاهب لايستلزم انعدامه بالكلّية وهلاكه بالمرّة، ومع ذلك فلا بأس بإعادة البيان.

فنقول: إنّه قد عرفت أنّه على مذهب القائلين بالجواهر الفردة، أو بالأجسام الصغار الصلبة، إنّما ينعدم بالموت التأليف الخاص الحاصل بين تلك الأجزاء أو بين تلك الأجسام فقط، ولايستلزم ذلك انعدام أصل تلك الأجزاء والأجسام المتفرّقة، إذ لاضدّ لها ولا مادّة، خصوصاً على القول بقدمها، كما يُنسَب ذلك إلى ذيمقراطيس وشيعته القائلين بالأجسام الصلبة، وكذلك على مذهب المشّائين القائلين بتركّب الجسم من الهيولى والصورة، وإن كان ينعدم بالموت الاتّصال الذي هو أحد جزءَي الجسم، لكنّه يبقى الجزء الآخر أعني الهيولى إذ لامادّة لها ولاضدّ، وخصوصاً على القول بقدمها كما هو مذهبهم. وكذلك على مذهب الإشراقيّين القائلين بأنّ حقيقة

الجسم هو الاتّصال، وذلك الأمر المتّصل من دون إثبات مادّة سواه، وإن كان ينعدم بالموت الاتّصال الذي هو حقيقة الجسم لكنّه لاينعدم بالمرّة، فإنّ انعدامه كذلك إنّما يمكن أن يكون إذا طرأ الانفصال على كل حدّ من حدود الاتّصال الذي في الجسم وهو ممتنع؛ إذ طُروؤه كذلك يستلزم خروج جميع الانقسامات الممكنة في الجسم إلى الفعل، وهو محال. على أنّه يمكن القول ببقاء الأجزاء الأصليّة التي كانت للبدن كما نطق به الشرع على كلّ مذهب من تلك المذاهب، ولاشكّ أنّ بقاءها ممّا هو منشأ للحكم بعدم انعدام البدن بالمرّة، وهذا ظاهر.

وأمّا النفس، فلايخفى أنّ الشرع ناطق بأنّها ذائقة الموت، فينبغي أن يشار إلى أنّه كيف هو. فنقول: إنّه على مذهب من يقول إنّها من الأعراض الحالّة في البدن، ينبغي القول بانعدامها بالكلّية، فإنّ العرض ينعدم بالمرّة بانعدام موضوعه ولو في الجملة. وعلى مذهب من يقول بأنّها جسم، ينبغي القول بانعدامها مثل انعدام الجسم أي البدن، كما مرّ.

وأمّا على مذهب من يقول إنّها جوهر مجرّد باق، كما هوالحقّ، فينبغي القول بأنّ موتها عبارة عن قطع تعلّقها عن البدن من غير أن يستلزم انعدام ذاتها وحقيقتها، وحيث عرفت ذلك فاعلم: أنّ بقاءها بعد خراب البدن ممّا دلّ عليه الشرع، ويؤيّده العقل بل الإجماع أيضاً. قال الشارح القوشجي في (شرح التجريد) في قول مصنّفه: «ولاتفنى بفنائه»: اتّفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على أنّها لاتفنى بفنائه، ودليل المتكلّمين على ذلك النصوصُ مِن الكتاب والسنّة وإجماع الأُمّة، وهي من الكثرة والظهور بحيث لاتفتقر إلى الذكر، وأمّا الفلاسفة فقالوا: يمتنع فناء النفس ـ إلى آخر ما نقله عنهم من الدليل العقلي عليه ـ [١].

---

١ ـ شرح القوشجي: ٢٧٠.

في بيان الدليل السمعي على بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن

فلنشر إلى نبذ من الدليل الشرعي والعقلي على ذلك:

فنقول: أمّا دلالة الكتاب عليه فلقوله تعالى:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ ٱللهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَآ اٰتيٰهُمُ ٱللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[1].

إذ لاسترة في أنّ تلك الحياة والمرزوقيّة والفرح والاستبشار، إنّما هي بحسب نفوسهم الباقية، لابحسب أبدانهم الداثرة الهالكة، وحيث لم يقيّد ذلك بوقت دون وقت فُيعلم منه أنّه حاصل لهم في جميع الأوقات بعد القتل في سبيل الله، فيلزم منه بقاء نفوسهم بعد خراب أبدانهم أبداً، وهو المطلوب.

وقوله تعالى في حال مؤمن آل يس: ﴿قِيلَ ٱدْخُلِ ٱلْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِى يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِى رَبِّى وَ جَعَلَنِى مِنَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴾[2].

على ما قال المفسّرون، إنّ قومه قتلوه فأدخله الله الجنّة، وهو حيٌّ فيها يرزق.

وأمّا دلالة السنّة، فَلِما رواه الشيخ الصدوق ابن بابويه عليه الرحمة في (الفقيه)

---

١ ـ آل عمران: ١٦٩.

٢ ـ يس: ٢٦، ٢٧.

عن الصادقعليه السلام، انّه قال: إذا قُبضت الروح فهي مُظَلّةٌ فوق الجسد ـ روح المؤمن وغيره ـ يَنظر إلى كلّ شيء يُصنع به، فإذا كُفّن ووُضع على السرير وحُمل على أعناق الرجال عادت الروح إليه ودخلت فيه، فيمدّ له في بصره فينظر إلى موضعه من الجنّة أو من النار، فينادي بأعلى صوته إن كان من أهل الجنّة: عَجّلوني عَجّلوني، وإن كان من أهل النار: رُدّوني رُدّوني، وهو يعلم كلَّ شيء يُصنَع به، ويسمع الكلام[١].

ولما رواه عنه عليه السلام أنّه قال: إنّ الأرواح في صفة الأجساد في شجرة من الجنّة تتساءل وتتعارف، فإذا قدمت الروح على الأرواح تقول دَعُوها فقد أفلتت من هول عظيم. ثم يسألونها: مافعل فلان، وما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركتُه حيّاً، ارتجوه، وإن قالت لهم: قد هلك، قالوا هوى هوى[٢].

وعن محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله صلوات الله عليه: الموتى نزورهم؟ فقال: نعم. قلت: فيعلمون بنا إذا أتيناهم؟ فقال: إي والله، إنّهم ليعلمون بكم، ويفرحون بكم ويستأنسون إليكم. قال: قلت: فأيّ شيء نقول إذا أتيناهم؟ فقال: قل: اللّهم جافِ الأرضَ عن جنوبهم ـ الحديث ـ[٣].

وعن إسحاق بن عمّار أنّه سأل أباالحسن الأوّل صلوات الله عليه عن المؤمن يزور أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ فقال: على قَدْر فضائلهم، منهم من يزور كلّ يوم، ومنهم من يزور في كلّ يومين، ومنهم من يزور في كلّ ثلاثة أيّام ـ الحديث ـ[٤].

ولما رواه الشيخ الطوسي عليه الرحمة في (التهذيب)، عن مروان بن مسلم عن أبي عبدالله الصادقعليه السلام قال: قلت له: إنّ أخي ببغداد وأخاف أن يموت فيها. قال:

---

١ ـ من لايحضره الفقيه: ١:١٩٣ / ح ٥٩٢.

٢ ـ من لايحضره الفقيه: ١:١٩٣ / ح ٥٩٣، وفي بعض النسخ: «أقبلت» مكان «أفلتت».

٣ ـ من لايحضره الفقيه ١: ١٨١ – ١٨٢ / ح ٥٤٠.

٤ ـ من لايحضره الفقيه ١:١٨١ / ح ٥٤٢.

ماتُبالي حيث مامات، أما إنّه لايبقى مؤمن في شرق الأرض وغربها إلّا حشر الله روحه إلى وادي السلام، قال: قلت: جعلت فداك، وأين وادي السلام؟ قال: ظَهر الكوفة، أما إنّي كأنّي بهم حَلَقٌ حَلَقٌ قعودٌ يتحدّثون[١].

وعن يونس بن ظبيان قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام جالساً فقال: مايقول الناس في أرواح المؤمنين؟ قلت: يقولون تكون في حواصل طيورٍ خُضر في قناديل تحت العرش. فقال أبو عبدالله عليه السلام: سبحان‌الله! المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر، يا يونس إذا قبضه الله تعالى صيّر روحه في قالب* كقالبه في الدنيا، فيأكلون ويشربون، فإذا قَدِم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا[٢].

وعن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عن أرواح المؤمنين، فقال: في الجنّة على صور أبدانهم، لورأيته لقلتَ فلان[٣].

وقد قال شارح الفقيه في شرحه له: «و در حديث حسن كالصحيح از حضرت صادق عليه السلام منقول است كه پرسيدند از آن حضرت از ارواح مؤمنان، پس حضرت فرمودند كه در حجره‌هاى بهشتند و از طعام و شراب بهشت مى‌خورند، و مى‌گويند كه پروردگارا روز قيامت را بزودى واقع ساز، و وعده‌اى كه به ما فرموده‌اى آور، و آخر ما را ملحق ساز به اوّل ما».

و قال أيضاً: «و در حديث كالصحيح منقول است از حبه عرني كه در خدمت حضرت اميرالمؤمنين عليه السلام به ظهر كوفه رفتم كه صحراى نجف است و مسمّى به وادى السلام است. حضرت در آنجا ايستادند، و گويا با جمعى صحبت مى‌داشتند. من آن قدر ايستادم كه تنگ آمدم، نشستم. مدّتى ديگر برخاستم، ديگر آن مقدار

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١:٤٦٦/ ح ١٥٢٥ طبعة النجف الأشراف.

* ـ «في قالب» المراد من القالب في المقام، البدنُ المثالي الذي تحت تصرّف الروح.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١:٤٦٦/ ح ١٥٢٦.

٣ ـ تهذيب الأحكام ١:٤٦٦/ ح ١٥٢٧.

ایستادم که مانده شدم. دیگر مدّتی نشستم تا به تنگ آمدم، برخاستم و ردای خود را بر خود گرفتم و عرض کردم که یا امیرالمؤمنین! بسیار تعب کشیدید از ایستادن، ساعتی بنشینید و استراحت فرمایید. بعد از آن، ردای خود را انداختم که شاید بر آن نشیند. پس حضرت فرمودند که با مؤمنان صحبت می‌داشتم و ایشان را انس می‌دادم. گفتم: یا امیرالمؤمنین! چنین است که صحبت با مؤمنان می‌داشتید؟ حضرت فرمودند: که اگر حجاب برخاسته شود از نظر تو، ایشان را خواهی دید که حلقه حلقه زده‌اند با یکدیگر صحبت می‌دارند. گفتم: أجسامند یا ارواح؟ حضرت فرمود که ارواحند، و هر مؤمنی که در هر جا بمیرد خطاب به روح او می‌رسد که برو به وادی السلام و آن بقعه‌ای است از جنّت عدن».

و قال أیضاً: «و در حدیث صحیح از ضریس کناسی منقول است که سؤال کردم از حضرت امام محمّد باقر (صلوات الله علیه) که مردم می‌گویند که آب فرات از بهشت بیرون می‌آید چگونه چنین باشد و حال این که از جانب مغرب می‌آید و آبها از چشمه‌ها و رودخانه‌ها داخل او می‌شود؟ پس حضرت فرمودند که حقّ سبحانه و تعالی بستانی آفریده است در مغرب، و این آب از آنجا می‌آید و ارواح مؤمنان به آنجا می‌روند هر شام و از میوه‌های آن می‌خورند و تنعّم می‌کنند، و با یکدیگر ملاقات می‌کنند و یکدیگر را آشنایی می‌دهند تا صبح. و چون صبح می‌شود در میان آسمان و زمین طیّارند و سیّارند و با یکدیگر ملاقات می‌کنند و یکدیگر را می‌شناسند. و حقّ تعالی در مشرق آتشی آفریده است که مسکن ارواح کفّار است. و خوردن ایشان از زقوم است که خوراک اهل جهنّم است و آشامیدن ایشان از آب جوشان آنجاست در شبها و چون صبح طالع می‌شود می‌روند به برهوت که وادی است در یمن که از آتشهای دنیا گرمتر است و در آنجا با هم ملاقات می‌نمایند و آشنایی می‌دهند و چون شب می‌شود باز به آتش می‌روند و حال ایشان چنین است تا روز قیامت. پس گفتم که حال آن جماعتی که اقرار

رسول خدا دارند و امام زمان خود را نمی‌شناسند و عداوت با اهل‌بیت ندارند از مستضعفین، حال ایشان چون است؟ حضرت فرمودند که ایشان در قبرهای خود خواهند بود و عقاب نخواهند داشت و اما مستضعفانی که کارهای خوب کرده‌اند نسیمی از بهشت دنیا به ایشان می‌رسد تا روز قیامت و بعد از آن کار ایشان با خداست، اگر می‌خواهد به استحقاق ایشان را به جهنم می‌فرستد و اگر می‌خواهد به تفضّل، ایشان را به بهشت می‌برد.

و همچنین است حال جمعی که عقل صحیحی نداشته باشند و حال اولاد آنها که امام زمان خود را نشناخته باشند و به حدّ بلوغ نرسیده باشند، امّا آنهاکه امام زمان خود را نشناخته باشند و مستضعف نباشند، از قبرهای ایشان راهی به جهنم است که از زبانهٔ آتش آن و دود و جوشش حمیم آن به ایشان رسد تا قیامت و بعد از آن ایشان را به جهنم برند و در آتش سوزند، و ایشان را گویند که چرا متابعت امام زمان خود نکردید که حق سبحانه و تعالی از جهت شما مقرّر کرده بود؟ و اطفال مؤمنین، پس ایشان ملحق به پدران خود خواهند شد به حسب ظاهر آیات و أحادیث متواتره و خواهد آمد در کتاب نکاح[1].

وبالجملة أنّ الأخبار الدالّة على بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن متظافرة متواترة، ناصّة عليه، غير قابلة للتأويل، والاستقصاء يوجب الإطناب، وفيما نقلناه كفاية للطلاب، وغُنية لأُولي الألباب، ودلالة على بقاء نفوس المؤمنين والكفّار والفسّاق والمستضعفين والأطفال جميعاً، ويدخل في المستضعفين البُلْه والمجانين.

---

۱ ـ لوامع صاحبقراني للمجلسي الأوّل (ره) ۱: ۳۶۰-۳۶۱.

في بيان الدليل العقلي
على بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن

أمّا الدليل العقلي على بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن فقد ذكره الحكماء في كتبهم من وجوه عديدة كلّها مبنيّة على كون النفس الإنسانيّة جوهراً مغايراً للبدن، وأجزائه بسيطاً مجرّداً عن المادّة في ذاته، كما هو المقرّر عندهم، وهوالحقّ.

وبعضها مع ابتنائه على ذلك، مبنيّ أيضاً على مقدّمة مقرّرة عندالحكماء أيضاً وإن كانت غيرتامّة عند التحقيق، هي أنّ كلّ حادث مسبوق بمادّة، إلّا أنّا لانبالي بذكر نبذ من تلك الدلائل وتوضيحها وتلخيصها، ودفع ماعسى أن يورد عليها وإن كان موجباً للإسهاب والإطناب.

من جملة الدلائل عليه

نقول: ربّما يمكن الاحتجاج على هذا المطلب، بأنّ فساد كلّ فاسد: إمّا بورود ضدّه عليه، وهذا غير متصوّر هنا، لأنّه ـ و قد ذكر في محلّه فيما سبق ـ أن لاضدّ للجوهر المجرّد عن المادّة، وإمّا بزوال أحد من أسبابه الأربعة: الفاعل والغاية والمادّة والصورة، وهذا أيضاً غير متصوّر هنا، إذ فاعل النفس هو الأوّل تعالى شأنه وغايتها هو التشبّه به تعالى أو معرفته وذلك لا يُتصوَّر فيه الزوال والفناء كما عرفته أيضاً، وليس لها مادّة ولاصورة كما هو المفروض. أمّا نفي المادّة فظاهر، وأمّا نفي الصورة فلأنّ صورة المجرّد ذاته بذاته، وليس أيضاً فيها شرط لوجودها تنتفي هي بانتفائه. وحيث كان كذلك فهي باقية أبداً لايطرأ عليها الفساد والفناء أصلاً، وهو المطلوب.

في بقاء النفوس

إذا تأمّلت في الدليل العقلي على بقاء النفس الناطقة الإنسانيّة أمكنك أن تُجريه في بقاء نفس الجنّ أيضاً إذا قيل: بأنّ نفوسهم أيضاً كنفوس الإنسان مجرّدة عن الموادّ بحسب ذواتها، متعلّقة بأبدانهم نحواً من التعلّق، مرتبطة بها نوعاً من الارتباط والتدبير والتصرّف، وإن كانت أبدانهم مخالفة لأبدان الإنسان، فيظهر لك أنّه بفساد أبدانهم لو فرضنا فسادها، لاتفسد نفوسهم، بل تبقى بعد خرابها أيضاً.

وهذا مع قطع النظر عن أنّ الشرع دلّ على بقاء بعض أنواعهم أو أصنافهم كالشيطان، حيث دلّ على أنّه من المُنظَرين إلى يوم الوقت المعلوم.

وكذلك أمكنك أن تجريه في بقاء العقول المجرّدة عن المادّة في ذواتها وأفعالها جميعاً، لو قيل بها، وإن لم نقل بِقِدمها، بل بحدوثها، بل إنّ جريان ذلك الدليل في العقول أتمّ وأظهر، إذ ليس لها أبدان، ولااحتياج أصلاً إلى المادّة، حتّى بحسب الفعل أيضاً، كي يمكن أن يقال بفسادها بفساد أبدانها، ويجاب بذلك الجواب.

وكذلك أمكنك أن تجريه في الملائكة، سواء قيل بأنّهم عقول مجرّدة عن المادّة مطلقاً، كما هو مذهب بعضهم، أو قيل كما يدلّ عليه ظاهر الشرع، بأنّهم كالإنسان عبارة عن مجموع نفس وبدن، إلّا أنّ أبدانهم ليست كأبدان الإنسان، بل هي أجسام لطيفة وجواهر نورانية في غاية اللطافة والنورانية، كالأجسام السماوية أو ألطف منها وأنور، وكذلك نفوسهم المتعلّقة بتلك الأجسام في غاية التجرّد والتعقّل والعلم

والإدراك.

فيظهر لك أنّه لو فرض انقطاع علاقة نفوسهم عن أبدانهم، بسبب زوال أبدانهم أو بسبب آخر، لكان تبقى نفوسهم بعد ذلك ببقاء موجدهم ومبدعهم الباقي.

وكذلك أمكنك أن تجريه في الأفلاك وما فيها، لو قيل بأنّ لها نفوساً كليّة غير منطبعة فيها، بل مجرّدة متعلّقة بأجرامها نوع تعلّق، فيظهر لك أنّه بفساد أجرامها لو فُرض فسادها، لاتفسد نفوسها الكلّية المجرّدة.

وبالجملة، أنّ كلّ ماهو مجرّد عن المادّة في ذاته من الموجودات، سواء كان متعلّقاً بها في أفعاله، كالنفس المجرّدة، أو لم يكن متعلّقاً بها فيها كالعقل، إن جوّزنا وجوده، فهو من حيث تجرّده عن المادّة في ذاته ممّا لايطرأ عليه الفساد والزوال من جهة ذاته بذاته، سواء كانت تلك النفس نفساً ناطقة إنسانيّة، أوجِـنّية أومَـلَكيّة أو فلكيّة، وإنّما الفساد الذي يُتصوَّر بالنسبة إلى النفس إنّما هو فساد تعلّقها عن بدنها وعن الجسم الذي هو آلة لها في أفعالها، وبذلك يمكن أن يتأوّل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[1] على تقدير أن يراد بكلّ نفس هذا المعنى من النفس. وأن يتأوّل نظائر هذا، ممّا ورد في الكتاب والسنّة، وأنّه لايتصوّر هذا، أي فساد التعلّق أيضاً بالنسبة إلى العقل أصلاً، حيث إنّ المفروض على تقدير جواز وجوده كونه غير متعلّق بالمادّة أصلاً.

وبذلك استبان لك حال المجرّدات من الموجودات، من جملة الأجزاء المخصوصة من العالم في كونها باقية بعد وجودها بقاءً مستنداً إلى علّة من خارج، وإن كانت هي في ذواتها ممكنة الوجود والعدم.

---

١ ـ الأنبياء: ٣٥؛ آل عمران: ١٨٥.

في بيان حال المادّيات
من الموجودات في البقاء و الفناء

بقي بعدُ، بيانُ حال الموجودات المادّية من جملة أجزاء العالم، سواء كـانت أجساماً أوصوراً أو أعراضاً، وسواء كانت من جملة الكائنات الفاسدات، أم غيرها، فلنتكلّم في ذلك.

فنقول: إنّ الكائنات الفاسدات منها سواء كانت اجساماً أو صوراً أو أعراضاً، لايخفى أنّ طريان الفساد والزوال عليها من جهة ذواتها ممكن، بل واقع، كما يدلّ عليه المشاهدة والعيان.

وبالجملة لاينكره أحد، ووجهه أنّ، موادّها، لكونها قابلة لكلا الضدّين، يمكن أن تستعدّ لكون صورة أو هيئة فيها، فتتكوّن هي فيها ثمّ تستعدّ لفساد تلك الصورة أوتلك الهيئة، ولطروء ضدّها عليها فتفسد هي، وقد يفسد بذلك الجسم أيضاً لفساد جزئه أي صورته، وأمّا تلك المواد، فلعدم كونها قابلة لفساد نفسها فلا يطرأ عليها الفساد، بل هي باقية في الحالين، فلذلك لاينعدم ذلك الجسم بالمرّة، وقد مرّ بيان ذلك كلّه فيما سبق.

وأمّا غير الكائنات الفاسدات منها كالأفلاك وما فيها من النـجوم والكـواكب والكرات، فهي، وإن كانت ممّا زعمت الفلاسفة بقاءها وأبديّتها وعدم إمكان طروء

الفساد عليها، ولكنّها عند العقل ممّا لامانع من طروء ذلك عليها، لامن جهة ذواتها، ولامن جهة غيرها، فإنّها حيث كانت ممكنة بالذات، يتساوى وجودها وعدمها بالنظر إلى ذواتها، كما لا مانع من وجودها لا مانع عند العقل من امكان فنائها، وانعدام صورها عن موادّها، بل من انعدام موادّها أيضاً وانعدامها بالمرّة.

وكذلك هي حيث كانت مركّبة من مادّة وصورة، كالكائنات الفاسدات، لامانع عند العقل من كون موادّها قابلة لكلا الضدّين، فتكون قابلة لكون صورة فيها، فتتكوّن هي فيها، وكذا لفسادها عنها فتفسد عنها، وكذلك لامانع عند العقل أن يقتضي العلم بالأصلح أن يخلق ضدّ صورها، فيطرأ عليها ضدّها، فتنعدم صورها وتفسد.

وما ذكره الفلاسفة من الوجوه الدالّة عندهم على عدم إمكان طروء الفساد عليها كلّها وجوه ضعيفة، مبنيّة على أُصول غير ثابتة، لايكاد يتمّ التمسك بها في ذلك. مثل ماذكروه من أنّها قديمة، وماثبت قِدمُه امتنع عدمه. فإنّ ذلك مبنيّ على قِدم العالم، أو على قدم خصوص الأفلاك وما فيها، وقد ثبت بطلان ذلك، بل الحقّ أنّ العالم بجميع أجزائه، حتّى الأفلاك وما فيها، حادثة حدوثاً دهريّاً كما بيّناه في رسالة موضوعة لذلك، فليرجع إليها[١].

ولا مانع من طروء الفساد عليها عند العقل، بل إنّ النصوص السمعيّة القطعيّة، دالّة على وقوع الفساد وطروئه عليها، كما دلّت على طروئه على غيرها من الأجسام العنصريّة، كليّاتها وأجزائها وجزئيّاتها، وتلك النصوص في الكتاب والسنّة من الكثرة بحيث لاتكاد تحصى، مثل قوله تعالى:

﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[٢].

---

١ ـ توجد نسخة هذه الرسالة في مكتبة مدرسة المروي بطهران ومكتبة آيةالله المرعشي بقم.

٢ ـ الأنبياء: ١٠٤.

﴿وَ ٱلسَّمـٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾[١].

﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَ حُمِلَتِ ٱلْاَرْضُ وَ ٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ * وَ ٱنْشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَ ٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ اَرْجَآئِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾[٢].

﴿وَ فُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ اَبْوَابًا * وَ سُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾[٣].

﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَالْمُهْلِ * وَ تَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَـالْعِهْنِ ﴾[٤].

﴿وَ اِذَا ٱلسَّمَآءُ فُرِجَتْ * وَ اِذَا ٱلْجِبَالُ نُسِفَتْ ﴾[٥].

﴿وَ اِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ﴾[٦].

﴿اِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنْشَقَّتْ ﴾[٧].

﴿اِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنْفَطَرَتْ ﴾[٨].

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْاَرْضُ غَيْرَ ٱلْاَرْضِ وَ ٱلسَّمـٰوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلّٰهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾[٩].

﴿فَاِذَا ٱنْشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَـالدِّهَانِ ﴾[١٠].

﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا * وَ تَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ﴾[١١].

﴿اَلسَّمَآءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا ﴾[١٢].

﴿اِقْتَرَبَتِ ٱلسَّـاعَةُ وَ ٱنْشَقَّ ٱلْقَمَرُ ﴾[١٣].

﴿فَاِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ * وَ خَسَفَ ٱلْقَمَرُ * وَ جُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَ ٱلْقَمَرُ ﴾[١٤].

---

١ ـ الزمر: ٦٧.
٢ ـ الحاقّة: ١٣-١٧.
٣ ـ النبأ: ١٩، ٢٠.
٤ ـ المعارج: ٨، ٩.
٥ ـ المرسلات: ٩، ١٠.
٦ ـ التكوير: ١١.
٧ ـ الانشقاق: ١.
٨ ـ الانفطار: ١.
٩ ـ ابراهيم: ٤٨.
١٠ ـ الرحمن: ٣٧.
١١ ـ الطور: ٩، ١٠.
١٢ ـ المزمّل: ١٨.
١٣ ـ القمر: ١.
١٤ ـ القيامة: ٧-٩.

﴿فَاِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتْ ﴾[١].

﴿اِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَ اِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنْكَدَرَتْ ﴾[٢].

﴿وَ اِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنْتَثَرَتْ ﴾[٣].

﴿وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَ تَرَى ٱلْاَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ اَحَدًا * وَ عُرِضُوا عَلىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾[٤].

﴿فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُ دَكَّآءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّى حَقًّا ﴾[٥].

﴿وَ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴾[٦].

﴿وَ تَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللهِ ٱلَّذِىٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾[٧].

﴿وَٱلْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلْقِيٰمَةِ ﴾[٨].

﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلْاَرْضُ وَ ٱلْجِبَالُ وَكَانَتِ ٱلْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلًا ﴾[٩].

﴿وَ اِذَا ٱلْاَرْضُ مُدَّتْ * وَ اَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ ﴾[١٠].

﴿اِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْاَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَ اَخْرَجَتِ ٱلْاَرْضُ اَثْقَالَهَا ﴾[١١].

﴿وَ اِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾[١٢].

﴿وَ اِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴾[١٣].

وهذه الآيات الكريمة وأمثالها، ممّا ورد في السنّة الشريفة في ذلك، كما تدلّ

---

١ ـ المرسلات: ٨.
٢ ـ التكوير: ١-٢.
٣ ـ الانفطار: ٢.
٤ ـ الكهف: ٤٨.
٥ ـ الكهف: ٩٨.
٦ ـ طه: ١٠٥-١٠٦.
٧ ـ النمل: ٨٨.
٨ ـ الزمر: ٦٧.
٩ ـ المزّمّل: ١٤.
١٠ ـ الانشقاق: ٣.
١١ ـ الزلزلة: ١-٢.
١٢ ـ التكوير: ٦.
١٣ ـ الانفطار: ٣.

دلالة قطعيّة على وقوع الفساد على الأفلاك وما فيها من النجوم والكواكب، وعلى غيرها من الأرض والجبال والبحار، كذلك تدلّ على عدم كونها قديمة، إذ لو كانت قديمة لما جاز عليها وقوع الفساد، حيث إنّ ماثبت قدمه، امتنع عدمه، إلّا أنّها لاتدلّ على انعدام تلك المذكورات بالمرّة، وفسادها بالكلّية، بل إنّما تدلّ على فسادها على تلك الأنهاج المذكورة وعلى الأنحاء التي هي مضامين تلك الآيات الكريمة، كما يظهر على من تدبّر فيها.

ولايخفى أنّ تلك الأنهاج والأنحاء ليست بانعدامها بالمرّة، بل إنّما هي فساد صورها وزوال هيآتها، وعدم بقائها على النهج الذي كانت تلك الأشياء عليه أوّلاً من الوجود والتشخّص والصورة والكيفيّة، ولعلّ سرّ ذلك ـ والله أعلم ـ اقتضاء العلم بالأصلح عند قيام الساعة فسادها، بأن يخلق أضداد تلك الصور، فتطرأ عليها، وحيث كانت موادّها قابلة لكلا الضدّين قبلت أضدادها ففسدت عنها تلك الصور الأُوَل، لكنّها باقية في الحالين حيث لادليل على فسادها في ذاتها.

وبالجملة فهذه الآيات ونحوها، لاتدلّ على انعدام تلك المذكورات بالمرّة حتّى بموادّها، ولا دليل آخر أيضاً عليه، بل إنّما تدلّ على انعدامها بصورها وهيآتها ووجوداتها الخاصّة، ويمكن بقاء موادّها،ولاضير فيه لو قلنا بحدوث تلك الموادّ وبقائها بعد وجودها لأجل عدم كونها قابلة للفساد، كما في النفس الإنسانيّة، ومن هذه الجهة ليس في ذلك انعدام تلك الأشياء بالمرّة، فلذا يجوز إعادتها لو فرضنا إعادتها.

في بيان معنى مادلّ من السمعيّات على هلاك كلّ ماسوى الله تعالى أو على الفناء بالمرّة

ثمّ إنّه قد وردت في القرآن الكريم آيات أُخر في هذا المقام:

منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[1].

وهذه مفادها لو كان المراد بالنفس النفسُ بالمعنى المصطلح، أنّ كلّ نفس تذوق الموت بخراب بدنها وزوال الجسم الذي هي متعلّقة به نوعاً من التعلّق، وتنقطع علاقتها عنه، فيشمل هذا كلّ ذي نفس مجرّدة من الإنس والجنّ والمَلَك والفلك، ولو كان المراد بالنفس أعمَّ من النفس المجرّدة والمنطبعة كالصور والقوى الحالّة في الأجسام، كان مفاد الآية أنّ كلّ نفس مجرّدة أو منطبعة تذوق الموت، أمّا النفس المجرّدة فكما ذُكر، وأمّا المنطبعة فبفسادها في ذاتها وزوالها عن مادّتها، لقبول تلك المادّة فسادها عنها من غير فساد ذات المادّة بذاتها.

ومنه يُعلَم الحال لو أُريد بالنفس ذات الشيء، أي الشيء مطلقاً مجرّداً كان أم مادّياً، فلكيّاً كان أم عنصريّاً، وحينئذ لو لم نقل بالعقول المجرّدة لكان عموم كلّ شيء في الآية باقياً بحاله، ولوقلنا بها ينبغي تخصيص ذلك العموم بما سوى العقول ونحوها، إذ الدليل العقلي ـ كما مضى ذكره ـ قائم على بقاء الموجودات المجرّدة

---

١ ـ آل عمران: ١٨٥؛ الأنبياء ٣٥.

عن المادّة في ذاتها، وكذا المفروض أن لا مادّة هنا يتعلّق بها العقل، حتّى يمكن أن يقال إنّ موته عبارة عن قطع تعلّقه عن تلك المادّة ، كما ينبغي تخصيصه بغير الصادر الأوّل أيضاً.

وكذا بغير موجودات النشأة الأُخرويّة، حيث إنّا قد أقمنا فيما مضى الدليل على بقائها أيضاً، والله تعالى أعلم.

***

ومنها قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَالِ وَ ٱلْإِكْرَامِ ﴾[1].

وهذه بمنطوقها حيث قال: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾: تدلّ على فناء كلّ مَن على الأرض من ذوي العقول، أو فناء كلّ ما على الأرض من ذوي العقول وغيرهم، وينبغي أن يكون معنى الفناء في شأنهم كما فُصّل سابقاً.

وبمفهومها حيث قال: ﴿وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ تدلّ على فناء كلّ شيء سوى وجهه تعالى وذاته المقدّسة تعالى شأنه، سواء كان من في الأرض أو من في السماء أو نفس الأرض والسماء وأجزائهما وجزئيّاتهما، حيث إنّ بقاء وجه الربّ تعالى أي ذاته وحده كما هو مفهوم الآية، إنّما يكون إذا انعدم ماسواه مطلقاً، فيرجع مفاده إلى فناء كلّ شيء سواه تعالى. وينبغي أن يكون معنى الفناء حينئذ كما ذُكر أيضاً سابقاً في فناء كلّ شيء، مع أنّه يمكن تأويل هذه الآية بما سيأتي من تأويل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ ﴾[2]، فانتظر.

***

ومنها قوله تعالى: ﴿وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِى ٱلْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ ٱللهُ وَ كُلٌّ اَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وَ نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ

---

١ ـ الرحمن: ٢٦، ٢٧.
٢ ـ القصص: ٨٨.
٣ ـ النمل: ٨٧.

مَنْ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِى ٱلْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ ٱللهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ اُخْرىٰ فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ﴾[1].

وهاتان الآيتان تشتركان في الدلالة على عروض تلك الحالة التي هي مضمونهما من الفزع أو الصعق على كلّ من في السماوات ومن في الأرض من ذوي العقول حتّى الملائكة، أو على كلّ ما فيهما من ذوي العقول وغيرهم، إلّا أنّ الأُولى منهما تدلّ على أنّ تلك الحالة هي الفزع، والفزع معناه نوع اضطراب وتغيّر حالة، والثانية منهما تدلّ على أنّ تلك الحالة هي الصعق، وهو الموت، فإنّ حملت الأُولى على الثانية فيكون المراد بتلك الحالة الموت، أو الثانية على الأُولى فيكون المراد بها الاضطراب والتغيّر، وان لم تحمل احداهما على الأُخرى، فيكون المراد طروء تينك الحالتين جميعاً عليهم، ولابُعد في أن تطرأ الحالة الأُولى ـ أي الفزع ـ أوّلاً، ثمّ تطرأ الحالة الثانية ـ أي الموت ـ ثانياً.

وكذا تشترك الآيتان في الدلالة على عروض التغيّر والفساد والموت على من في السماوات والأرض، إلّا من شاء الله، وقد فسّره المفسّرون تارة بالملائكة الأربعة، أي: جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، وتارة بالشهداء.

وبالجملة، فالمراد بمن شاء الله إمّا: جماعة من الملائكة المقرّبين، أو جمع من النبيّين والصدّيقين. فيصير المعنى أنّ تلك الحالة عند النفخة لاتعرض لهؤلاء الملائكة وللشهداء، فيكون مفاد الآيتين عروض الموت والفناء لكلّ أهل العقل أو لكلّ موجود في السماء والأرض، غيرمن شاء الله، وينبغي أن يُفسَّر الموت والفناء بالنسبة إلى كلّ أحد وكلّ شيء بما يناسب حاله.

***

ومنها قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[2].

---

١ ـ الزمر: ٦٨.

٢ ـ القصص: ٨٨.

وهذه الآية لو أُريد بها العموم الحقيقي بحيث يشمل كلّ شيء ممّا سواه تعالى حتّى مادلّ الدليل على بقائه أيضاً كالصادر الأوّل، والنشأة الأُخرويّة بما فيها، والنفوس المجرّدة الإنسانيّة وغيرها، فينبغي أن تتأوّل الآية بما أَوّلَها بعضهم من أنّه لعلّ المراد بالهلاك ضعف الوجود وليسيّة المهيّات الممكنة في أنفسها، يعني أنّ كلّ شيء بحسب وجوده الفائض عليه ضعيف ناقص ليس وجوده تامّاً كاملاً، حيث إنّه لو فرض انقطاع فيض الوجود عنه ولو آناً ما، لانعدم وفني إلّا وجهه، أي إلّا من جهة إفاضته تعالى الوجود عليه، فإنّه بهذه الجهة يكون موجوداً باقياً، وبعبارة أُخرى أنّ كلّ موجود من الموجودات وكلّ مهيّة من المهيّات الممكنة من حيث إنّه ممكن في ذاته، فهو قابل لطريان العدم عليه، كما أنّه قابل لطريان الوجود عليه، فهو بالنظر إلى ذاته ومهيّته ممكن هالك ليس له وجود، بل إنّما وجوده من جهة ارتباطه بجاعله ومفيض الوجود عليه.

والحاصل أنّه على تقدير إرادة العموم الحقيقي من كلّ شيء ينبغي إرادة أنّ المراد بالهلاك، الهلاك في مرتبة الذات، لاالهلاك بالفعل الطارئ بعد الوجود.

وأمّا لو أُريد بكلّ شيء العموم في الجملة، بحيث يعمّ كلّ شيء عدا ما استُثني، لأمكن إرادة الهلاك بالفعل منه، ويكون المعنى أنّ كلّ شيء سوى مادلّ الدليل على بقائه، يعرض له الهلاك والموت بالمعنى الذي يناسب حاله، كما ذكر سابقاً، حتّى الملائكة أيضاً، أمّا غيرالملائكة الأربعة والشهداء، كما دلّت الآيتان السابقتان عليه، فهو إن كان من غير الملائكة من الجنّ والإنس وغيرهم فعروض الهلاك على بعضهم الذين لم يكونوا باقين عند النفخة الأُولى يكون قبل النفخة الأُولى بموتهم قبلها، وعلى بعضهم الباقين عندها يكون عندها كما يكون عروض ذلك على غيرهم من السماء والأرض والجبال والبحار وأمثالها، ممّا كانت باقية عند النفخة الأُولى عندها أيضاً، كما دلّت عليه الآيات السابقة، وإن كان من الملائكة غير من شاء الله فعروضه عليهم أيضاً يكون عندها أيضاً، كما دلّت عليه الآيتان السابقتان. وأمّا من شاء الله،

فإن لم نقل بعروض الهلاك عليهم أصلاً كما هو مفاد الآيتين، فينبغي تخصيص ﴿كُلُّ شَىْءٍ﴾ في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَـالِكٌ﴾ بغيرهم أيضاً، ولامحذور فيه. وإن قلنا بهلاكهم كما يدلّ عليه عموم ﴿كُلُّ شَىْءٍ﴾ في الآية فينبغي أن يقال بأنّه يجوز أن يطرأ عليهم الموت أيضاً بعد موت الملائكة غيرهم، وإن كانت البعدية آناً ما، وكذلك الهلاك آناً ما.

وعلى التقادير فينبغي أن يراد بهلاك الملائكة انقطاع علاقة نفوسهم الشـريفة عن أبدانهم اللطيفة، لاانعدامهم بالمرّة. و هذا الذي ذكرنا هو وجه التأويل في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾، ويظهر منه أنّه لادليل فيه على انعدام النشـأة الأُخرويّة ولو آناً ما كما تمسّك به من قال به، وإنّ ماذكره بعضهم من حمل ﴿كُلُّ شَىْءٍ﴾على العموم الحقيقي، وحمل الهلاك على الهلاك بالفعل، وحمل الآية على أن كلّ شيء يعرض له الموت والفناء قبل قيام الساعة ولو آناً ما فـيعاد بـعده، ليس بواضح. وبالجملة الهلاك والفناء وأمثالهما من الألفاظ ليست بصريحة في الانعدام بالمرّة، بل يمكن حملها على الهلاك والفناء الذي يناسب حال ذلك الفاني والهالك، فتأمّل.

***

ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْاَوَّلُ وَٱلْاٰخِرُ﴾[1].

و بيان كيفيّة دلالة هذه الآية يحتاج إلى تفسير معنى الأوّل والآخر في شأنه تعالى أوّلاً حتّى يستبين ذلك، حيث إنّ الأوليّة والآخريّة اللتين أطلقنا على ذاتـه تعالى، سواء أُريد بهما الأوّليّة والآخريّة الحقيقيّتين كما في الآية، أو أعمّ منهما ومن الإضافيّتين، معناهما التقدّم والتأخّر.

والمشهور عندهم أنّ التقدّم والتأخّر عـلى أنـحاء خـمسة: بـالعلّية وبـالطبع

---

١ ـ الحديد: ٣.

وبالزمان وبالرتبة وبالشرف، كما هو مذهب الحكماء، أو ستّة كما هو رأي المتكلّمين: تلك الخمسة وبالذات، كما بين أجزاء الزمان عندهم.

فينبغي أن يُنظَر أنّ أيّاً من معاني التقدّم والتأخّر يصحّ إرادته في الآية الكريمة، وعلى تقدير الصحّة فهل هما بمعنى واحد في الأوّلية والآخريّة أو بمعنيين مختلفين، وأنّه كيف يصحّ إطلاق الأوّل والآخر على ذات واحدة، وأنّ هذا الإطلاق هل هو باعتبار واحد أم باعتبارين، وأنّ هذه الأوّليّة والآخريّة هل هما بالنسبة إلى ذاته تعالى بمعنى أنّه تعالى متقدّم على ذاته ومتأخّر عن ذاته، أو بالنسبة إلى غيره بمعنى أنّه متقدّم على غيره ومتأخّر عن غيره.

فنقول: لايخفى عليك أنّ التقدّم بالعلّية، وإن صحّ إطلاقها على ذاته تعالى بالنسبة إلى غيره، بمعنى أنّه تعالى علّة مُوجِدة لما سواه، لكنّه لايصحّ إطلاق المتأخّر بهذا المعنى عليه، فإنّ المتأخّر بالعلّية معناه كونه معلولاً، والحال أنّه تعالى شأنه ليس بمعلول لالذاته ولالغيره.

وكذلك التقدّم بالطبع، لوأُريد به تقدّم العلّة الناقصة ماسوى العلّة الفاعليّة فلايصحّ إطلاقه عليه تعالى أصلاً، وإن أُريد به أعمّ من ذلك حتّى يشمل تقدّم العلّة الفاعليّة أيضاً، فهو على تقدير صحّة إطلاقه عليه تعالى بالنسبة إلى غيره، لايصحّ إطلاق المتأخّر بالطبع عليه تعالى، لاستلزام كونه معلولاً بالطبع، وهو سبحانه و تعالى منزّه عن ذلك.

وأيضاً قد تقرّر عندهم أنّه لايجوز في السبق بالعلّية وبالطبع أن يصير السابق متأخّراً وهو هو بعينه، ولذلك قيل: إنّهما سبقان حقيقيّان، وأَولى بمفهوم السبق من غيرهما، كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان، حيث يجوز فيها ذلك.

والحال أنّه في الآية الكريمة أُطلقت الأوّلية والآخريّة كلتاهما على ذاته تعالى، ولايخفى أنّ ذاته تعالى لاتَغيُّر فيها أصلاً، وهو هو بعينه في الحالين، فلا يكون معناهما التقدّم والتأخّر بالعلّية أو بالطبع.

ولايخفى أيضاً أنّ التقدّم والتأخّر بالرتبة لايصحّ إرادتهما في الآية، إذا المعتبر فيهما أن يكون هناك ترتّب بين السابق والمسبوق: إمّا ترتّب حسّي كما بين الإمام والمأموم، أو ترتّب عقلي كما بين الأجناس والأنواع الإضافية المترتّبة على سبيل التصاعد أو التنازل، ولاسترة في أنّ هذا الترتّب منفيّ هنا، سواء فُرض ترتّب بين ذاته تعالى وبين ذاته، أو بين ذاته تعالى وبين غيره، فلايصحّ إرادتهما في الآية.

نعم لو صحّت إرادتهما فيها، لامانع من إطلاق الأوّليّة والآخريّة كلتيهما على ذاته تعالى، حيث يجوز فيهما أن يصير السابق متأخّراً وهو هو بعينه.

ولايخفى أيضاً أنّ التقدّم بالشرف، وإن كان يجوز إطلاقه عليه تعالى، لكن بالنسبة إلى غيره، بمعنى أنّه تعالى أشرف من غيره، لكنّه لايصحّ إطلاق المتأخّر بهذا المعنى، سواء اعتبر بالنسبة إلى ذاته تعالى إلى غيره، وسواء كان ذلك باعتبار واحد أم باعتبارين، وإن جاز في هذا القسم أيضاً اجتماع الوصفين على ذات واحدة باعتبارين.

ولايخفى أيضاً عدم صحّة إرادة التقدّم والتأخّر بالذات اللذين أثبتهما المتكلّمون بين أجزاء الزمان، كسبق الأمس على الغد، سواء اعتبر ذلك بالنسبة إلى ذاته تعالى أو إلى غيره، وسواء كان باعتبارين أو باعتبار واحد.

فبقي أن يكون المراد بالأوّليّة والآخريّة في الآية التقدّم والتأخّر بالزمان، ومعنى ذلك هو أن يكون السابق قبل المسبوق قبليّة لايجامع معها البعد. وهذا أيضاً لايصحّ إرادته في الآية، أمّا إذا اعتبر التقدّم على ذاته أو التاخّر عن ذاته سواء فرض وجوده تعالى وجوداً زمانيّاً أم لم يفرض، لأنّ السابق هنا يجامع المسبوق، وأيضاً تقدّم الشيء على نفسه غير معقول، ولاجهة أيضاً هنا بها يصحّ اعتبار تقدّمه على نفسه وتأخّره عن نفسه بجهة أُخرى حتّى يكون التقدّم والتأخّر باعتبارين.

وأما إذا اعتبر ذلك التقدّم على غيره وذلك التأخّر عن غيره، فلأنّ المعتبر في التقدّم والتأخّر الزمانيّين أن يجوز كون المتقدّم والمتأخّر زمانيّاً، وما وجوده زماني،

إمّا مايكون وجوده تدريجيّاً كالزمان مثل الحركة، وهذا لايجوز على وجوده تعالى لكونه ثابتاً أبد الدهر لاتدريجيّاً موجوداً شيئاً فشيئاً ولامتجدّداً متصرّماً. وإمّا مايكون وجوده ثابتاً غير تدريجيّ سواء كان حدوثه تدريجيّاً أو دفعيّاً، ومع ذلك مايكون وجوده محفوفاً بالزمان، واقعاً تحته، ويكون قبله زمان وبعده زمان إن انقطع زمان وجوده كبعض الأجسام. وهذا أيضاً لايجوز على وجوده تعالى، لأنّه ليس قبله زمان ولا ما هو منشأ لانتزاع الزمان عنه، بل ليس له قبل أصلاً، وكذا ليس له بعد ولابعده زمان.

وإمّا ماكان الزمان منتزعاً عنه ويكون هو واقعاً في حدّ من الزمان، وإن كان حدّاً أوّلاً منه ويبقى بعد ذلك، وهذا كالفلك على رأيهم، وهذا أيضاً لايجوز على وجوده تعالى لأنّه حيث كان ثابتاً أبد الدهر لايجوز أن يُنتزَع منه الزمان الذي هو متغيّر متقضّ شيئاً فشيئاً، وليس أيضاً في مرتبة ذاته تعالى شيء يمكن أن يُنتزَع منه الزمان، ويكون أوّل وجوده واقعاً في الحدّ الأوّل منه، تعالى الله عن ذلك كلّه علوّاً كبيراً.

وبالجملة التقدّم والتأخّر الزمانيان إنّما يصحّ إطلاقهما على ما هو وجوده زماني، داخل تحت الزمان، ومتغيّر بتغيّره، محفوف به أو واقع في حدّ منه، وأمّا ما هو وجوده غير متغيّر، بل ثابت أبد الدهر، متعالٍ عن الزمان، كوجوده تعالى، فلايصحّ عليه إطلاق المتقدّم والمتأخّر بهذا المعنى.

معنى اطلاق الأوّل و الآخر على الله تعالىٰ

ممّا ذكرناه وفصّلناه ظهر أنّه لايصحّ إرادة الأوّليّة والآخريّة في الآيـة بـأحد المعاني الخمسة أو الستّة، سواء كان الإطلاق بمعنى واحد أوبمعنيين، وسواء كان باعتبار واحد أو باعتبارين، وسواء كان بالنسبة إلى ذاته تعالى أو إلى غيره، فكأنّ ماذكرنا يرد إشكالاً على معنى الآية الكريمة في إطلاق الأوّل والآخر على ذاتـه تعالى.

وأمّا الجواب عن هذا الإشكال، فهو أنّ التقدّم والتأخّر الزمانيّين، كما يُطلَقان على ما كان وجوده زمانيّاً، وهذا بهذا المعنى منفيّ عن وجوده تعالى، حيث إنّه ليس زمانيّاً، كذلك يمكن أن يُطلَقا على ماليس وجوده زمانيّاً، لكن بمعنى آخر، وهو أن يكون هناك زمان موجود أو زمان مقدّر، بحيث لو فُرض هناك فارض أمكن حكمه فيه بأنّ ذلك الشيء موجود، وليس شيء غيره موجوداً، لا بأن يكون ذلك الزمان الموجود أو المقدّر ظرفاً لوجود الشيء حتى يكون زمانيّاً، بل ظرفاً للـحكم بـه. وحينئذ لو كان ذلك الشيء بحيث يفرض وجود غيره بعد وجوده، وكذا بعد زمان صحّة هذا الحكم، كان متقدّماً على غيره بالزمان بهذا المعنى، ولو كان بحيث يفرض وجود غيره قبل زمان صحّة هذا الحكم كان متأخّراً عن غيره بهذا المعنى أيـضاً، ولاشك أنّ إطلاق التقدّم والتأخّر بهذا المعنى يصحّ في شأنه تعالى، إذ لاسترة في أنّ

وجوده تعالى بحيث لايمكن أن يكون في مرتبته شيء غيره، ولا في أنّ وجوده كان ثابتاً دائماً باقياً في الأزل في الواقع، ولم يكن معه شيء، لا في الواقع ولا في مرتبة منه، ثمّ شاء وأوجد الأشياء بحيث كان قبل إيجاده الأشياء زمانٌ مقدّر أو دهر غير متناهٍ، كما هو معنى القول بالحدوث الدهري على ما بيّناه في الرسالة الموضوعة لذلك، وبحيث لم يكن ذلك الدهر غير المتناهي ظرفاً لوجوده تعالى حتّى يلزم كون وجوده تعالى زمانيّاً أو دهريّاً، بل ظرفاً لصحّة الحكم بأنّه تعالى موجود، وليس شيء غيره موجوداً، ولا أن يكون وجوده حدّاً أوّلاً لذلك الدهر، ويكون وجود غيره حدّاً آخر منه، حتّى يلزم كون غيرالمتناهي محصوراً بين حاصرين.

ثمّ إنّه تعالى شاء ـ بعد إيجاد الأشياء وبقائها زماناً ـ فناءَها، فتفنى هي كما دلّت عليه الآيات والأخبار، بحيث إنّ الأشياء تفنى بعد وجودها، ويُفرَض هناك زمان موجود أو مقدّر، يصحّ الحكم فيه بأنّه تعالى موجود وليس غيره موجوداً.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّه بالاعتبار الأوّل يصحّ إطلاق الأوّل عليه تعالى، حيث كان أوّلاً بحسب الزمان بهذا المعنى، وكذا بالعلّية بالنسبة إلى غيره، وبالاعتبار الآخر يصحّ إطلاق الآخِر عليه بالنسبة إلى غيره، لكن بالزمان بهذا المعنى فقط، فيظهر منه أنّ إطلاق الأوّل عليه تعالى يمكن أن يكون بمعنيين، وأمّا إطلاق الآخر عليه، فإنّما هو بمعنى واحد، هو بالزمان بهذا المعنى، وأنّ إطلاقهما جميعاً إنّما هو بالنسبة إلى غيره تعالى لابالنسبة إلى ذاته، وكذلك إطلاقهما عليه تعالى باعتبارين، لا باعتبار واحد، وبذلك انحلّ الإشكال وظهر تفسير معنى الأوّل والآخر في حقّه تعالى.

وإن أبيت إطلاق التقدّم والتأخّر الزمانيّين بهذا المعنى عليه تعالى فلامشاحّة في أن يطلق عليه تعالى التقدّم والتأخّر بمعنى آخر غير تلك المعاني الخمسة أو الستّة، كالتقدّم والتأخّر بالوجود مثلاً بذلك المعنى الذي ذكرنا، فإنّ الحصر في

الخمسة أو الستّة، ليس حصراً عقليّاً حتّى لايمكن إثبات قسم سابع معها، بل استقرائي، وكأنّه لذلك أثبت بعضهم ـ كصدر الأفاضل ـ قسمين آخرين أيضاً مع تلك الأقسام المشهورة، هما التقدّم بالحقّ والتقدّم بالحقيقة. ومثّل للأوّل بأنّ الحقّ في تجلّيه في أسمائه ومراتب شؤونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدّم ويتأخّر بذاته، لا بشيء آخر، فلايتقدّم متقدّم ولايتأخّر متأخّر إلّا بحقّ لازم. وللثاني بأنّ الجاعل والمجعول إذا كان لكلّ منهما شيئيّة ووجود، فتقدّم الشيئيّة على الشيئيّة من جهة اتّصافهما بالوجود، تقدّم بالذات، سواء كان بالعلّية أو بالطبع، وتقدّم نفس الوجود على الوجود تقدّم بالحقيقة.

وحيث عرفت ماذكرنا من تفسير الأوّل والآخر في شأنه تعالى، فاعلم أنّه موافق لما ورد من بعض كلمات المعصومين عليهم السلام كقولهم في الأدعية المأثورة عنهم: «يا كائناً قَبلَ كلِّ شيء، يا كائناً بعدَ كلّ شيء، يا حيُّ قبلَ كلِّ حيّ، ويا حيُّ بعد كلّ حيٍّ، يا حيُّ حين لاحيّ، يا حيُّ يبقى ويَفنى كلُّ حيّ، يا ذا الذي كان قبل كلّ شيء، ثمّ خلق كلَّ شيء، ثم يبقى ويفنى كلُّ شيء».

وكذا هو مطابق للتفسير الذي ذكره العلماء. قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تفسير قوله تعالى في سورة الحديد ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾: القديم السابق لجميع الموجودات بما لايتناهى من الأوقات أو تقدير الأوقات. والآخر الذي يبقى بعد فناء كلّ شيء[1].

وقال بعض أجلّة العلماء رحمه الله ما مضمونه: إنّ معنى الأوّل في حقّه تعالى أنّه قبل كلّ شيء، وليس قبله أو في مرتبة وجوده شيء ومعنى الآخر في حقّه تعالى أنّه ليس بعده شيء، وكلاهما من الصفات السلبيّة. ـ انتهى.

وحيث عرفت تفسير الأوّل والآخر في حقّه تعالى، وعرفت أنّ معنى الآخر في حقّه سبحانه أنّه هوالذي يبقى ويفنى غيره، عرفت أنّ معنى هذه الآية الكريمة آئل

---

١ ـ تفسير التبيان ٥١٨:٩؛ تفسير مجمع البيان ٢٣٠:٩.

من بعض الوجوه إلى معنى الآية السابقة، وهي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ إلّا أنّه يمكن في تلك الآية السابقة التأويل بكلا الوجهين اللذين ذكرناهما، وأمّا في هذه الآية فلايستقيم التأويل إلّا بالوجه الأخير، لأنّ المتبادر من فناء غيره فناؤه بالفعل، كما دلّت عليه الآيات والأخبار أيضاً، لاالفناء في مرتبة ذاته.

وحيث كان المراد، هوالفناء بالفعل الشامل بإطلاقه لفناء كلّ شيء غيره تعالى ـ كما هوالظاهر ـ فينبغي أن يخصّص هذا العموم أيضاً بما سوى مادلّ الدليل على بقائه، وقلنا إنّه مستثنى من العموم. والله تعالى يعلم حقيقة الحال.

ومنها قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[١].

وهذا لا يدلّ على فناء المخاطَبين بالمرّة، بناءً على أنّهم في حال البدء كما لم يكونوا شيئاً فبُدِئوا وخُلقوا عن لاشيء، كذلك هذا التشبيه، يقتضي أن يكونوا في حال العود أيضاً معدومين بالمرّة، فُيعادُوا عن لاشيء، لأنّه لانصَّ في الآية علىٰ أنّ التشبيه في هذا المعنى، بل يمكن أن يكون التشبيه في أصل الفعل، أي كما أنّ البدء قد وقع، يكون العود واقعاً أيضاً وإن لم يكونوا في حال العود معدومين بالمرّة، وأن يكون التشبيه في الآية نظير التشبيه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾[٢]. وسيأتي أنّ إعادة المعدوم بالمرّة بعينه ممتنع.

***

ثمّ إنّك حيث أحطت خبراً بتفاصيل ماقدّمناه لك، يظهر لك تأويل كلام أميرالمؤمنين عليه السلام في (نهج البلاغة) في خطبة له عليه السلام في التوحيد وهو قوله عليه السلام: «وإنّ الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحدَه لاشيء معه، كما كان قبلَ ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت ولامكان، ولاحينٍ ولازمان، عُدِمَتْ عند ذلك الآجالُ

---

١ ـ الأعراف: ٢٩.　٢ ـ الأنعام: ٩٤.

والأوقات، وزالت السنونَ والساعات، فلا شيء إلّا الواحدُ القّهار الذي إليه مصيرُ جميع الأُمور»[١]، فتدبّر تعرف.

***

وبالجملة تلك السمعيات المذكورة وغيرها، لا دلالة قطعيّة فيها على فناء كلّ ماسواه تعالى فناءً بالفعل، ويمكن تخصيص عموماتها بما عدا ما استُثني، كما أنّها لا دلالة قطعيّة فيها على أنّ مايفنى من جملة الموجودات يفنى بالمرّة وينعدم بالكلّية، بل يمكن تأويلها بماذكرنا في ذيل بيان حال كلّ، والله تعالى يعلم.

***

و قد استبان لك ممّا ذكرنا بطوله أنّ العالم بجميع أجزائه، وإن كان بالنظر إلى ذاته و إمكانه جائز الفناء والعدم، إلّا أنّه لايدلّ دليل عقلي أو سمعي على طريان الفناء بالفعل عليه بجميع أجزائه، بحيث لايشذّ عنها فرد، وإنّما الدليل يدلّ على طروء الفناء بالفعل على بعض أجزائه كما فصّلنا، وكذا لادليل على أنّ كلّ مايفنى بالفعل من جملة أجزائه يفنى بالمرّة وينعدم بالكلّية، بل الدليل ـ كما عرفت بيانه ـ إنّما يدلّ على أنّ بعضاً من ذلك ينعدم بالمرّة كالصور والأعراض القائمة بالموادّ، وبعضاً منه وإن كان ينعدم لكن لابالكلّية.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وهذا آخر ماأردنا إيراده في المقام الأوّل.

---

١ ـ نهج البلاغة: الخطبة ١٨٦.

المقام الثاني في جواز إعادة المعدوم و عدمها

وقال الفاضل الأحساوى ﷺ في (المجلي): «قال: النوع الثاني في تحقيق المذهب في جواز إعادة المعدوم. فنقول: ذهب طائفة كثيرة من المتكلّمين كالأشعري ومَن تبعه إلى جواز إعادة المعدوم محتجّين بأنّه لو استحال عوده لَلَزِم انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وهو باطل، إذ لاشكّ في أنّه ممكن الوجود حالتَي الوجود والعدم، فلايصحّ اتّصافه بالامتناع الذاتي للتنافي بين حقيقتي الإمكان والامتناع الذاتيّين.

وتحرير محل النزاع أنّ مراد المانعين بعود المعدوم إن كان الامتناع الغيري، فينبغي أن يرتفع النزاع، لأنّ دعوى القائلين بالجواز تحقّق الإمكان الذاتي، وإن كان الامتناع الذاتي فهو الظاهر من عباراتهم، لأنّ إطلاق الامتناع وإطلاق الوجوب مشعر بالذات، إذ المطلق ينصرف إلى الكامل، ولأنّ المحال لازم على تقدير العود، وما هو ممكن لذاته لايستلزم المحال.

فإذا قيل: كيف يقال للذي وجد في وقت ما ممتنع ذاتاً، قالوا إنّ وجوده الثاني ممتنع، فأجازوا الأوّل وأحالوا الثاني.

واعترضوا على حجّة القائلين بجوازه بأنّ قبول الوجود ثانياً أخصّ من مطلق الوجود، وقابليّة الأعمّ لاتوجب قابليّة الأخصّ كما أنّ الإنسان قابل للحيوانية

وليس بقابل للفرسية، فجاز أن يكون قابلاً لمطلق الوجود دون الوجود الثاني.

وأقول: وبيان ذلك أنّ الوجود الثاني مقيّد بكونه بعد الوجود الأوّل متخلّلاً بينهما عدم، والممتنع هو هذا المقيّد، والوجود الأوّل خالٍ عن هذا القيد، لأنّه وجود أوّل بعد عدم أوّل، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى هذا الوجود.

وتحقّق الامتناع في المقيّد لايستلزم تحقّقه في المطلق، لما بينهما من المغايرة الذاتيّة، فإمكان الأوّل لايستلزم إمكان الثاني لما قلناه من المغايرة، فصحّ اتّصاف أحدهما بالامتناع والآخر بالإمكان.

قال: أُجيب بأنّه إذا ثبت أنّه قابل للوجود من حيث هو يلزم أن يكون قابلاً له في جميع الأوقات، فحينئذ لو فرضناه أنّه لم يكن موجوداً أوّلاً كانت هذه القابليّة ثابتة دائماً، فوجوده الأوّل إن أفاده زيادة استعداد لقبول وجوده الثاني، أو لم يفده، فإن أفاده فقد صار العود أهون، وإن لم يفده فلاينقص عمّا هو عليه في الذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات لامتناع الانقلاب.

أقول: لقائل أن يقول إنّ قبوله الوجود الأوّل مازاده استعداد القبول الثاني، بل كان مانعاً من قبول الوجود الثاني، لأنّ قبول المطلق يكون هوالمانع من قبول المقيّد الذي لايصحّ اجتماعه معه بناءً على امتناع اجتماع المثلين.

قال: بل الحقّ أنّ حصول الوجود الأوّل يفيده زيادة استعداد لاكتسابه معنى يفيد زيادة استعداد لقبول الوجود ثانياً، لأنّ القبول إذا حصل للقابل مرّة يصير القابل أقبل له واتّصافه به أسهل، فإذا اتّصف ثالثاً صار أشدّ قبولاً، حتى يصير مَلَكَةً، وهذا ضروري.

أقول: لمانع أن يمنع الضرورة هنا، فإنّ القابل لايزداد في الاستعداد بتكرّر القبول إلّا إذا كانت الهويّة القابلة متحقّقة الثبوت بعد عدم المقبول الأوّل، أمّا إذا انتفت الهويّة بانتفاء المقبول فلا تتحقّق زيادة الاستعداد، بل ولايبقى هناك استعداد

أصلاً، خصوصاً إذا قيل: إنّ الاستعداد أمر وجودي يفتقر إلى محلّ يقوم بـه، فـمع انتقاء الهويّة لايبقى شيء أصلاً فلااستعداد البتّة، خصوصاً على مذهب الأشـعري القائل بأنّ الموجود نفس المهيّة، فإنّ بانتفائه ينتفي المهيّة بـالكلّية، لأنّـه نـفسها، فلايبقى للاستعداد محلّ إذ لامستعدّ.

نعم، هذا الكلام لو صحّ فإنّما يتمّ على رأي المعتزلي القائل بمغايرة الوجـود للمهيّة خارجاً، فإنّ محلّ الاستعداد حينئذ يكون باقياً عـند زوال الوجـود الأوّل، لكون المهيّة شيئاً في العدم مع أنّ لقائل أن يقول إنّ قبولها للثاني منع من قـبولها للأوّل، والمانع للشيء لايكون معدّاً له، فتدبّر.

قال: ولعلّ المراد من قوله تعالى: ﴿اَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ هذا القدر، ولله المثل الأعـلى فإنّ خلق السماوات والأرض ابتداءً أعلى وأقوى من الحشر، فهو مثال له ودليـل عليه لمن تدبّر.

ولهذا قال الإمام عليّ عليه السلام: «عَجِبتُ لِمَن أنكر النشأةَ الأُخرىٰ وهو يرى النشأةَ الأُولى»[1] والآية الكريمة دالّة على ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى اَنْشَـاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾،[2] ومن ذهب إلى امتناع العود، احُتجّ عليه بوجوه:

الأوّل: أنّ المعدوم لايبقى له هويّة ليصحّ الحكم عليه بالعود، والصغرى بديهيّة، وأمّا الكبرى فلأنّ الحكم إنّما يكون على الهويّة، وحيث لاهويّة لاحكم.

الثاني: أنّه لو أُعيد لَوجَب أن يُعاد جميع الخواصّ التي هو بها، وإلّا لما كـان المعاد هو، بل غيره، لأنّ الشخص إنّما يكون هو بخواصّه، ومن خواصّه وقتُه الذي وُجد فيه، وإذا أُعيد مع وقته فقد أُعيد هو في وقته، فيكون مبتدأً من حيث إنّه معاد فلايكون معاداً، فإنّ المُعاد هو الذي وُجد في وقت ثانٍ، وقد وُجد في وقته الأوّل،

---

١ ـ نهج البلاغة : الحكمة ١٢٦.

٢ ـ يس: ٧٩.

فكيف يكون معاداً؟!

الثالث: أنّه لو أمكن عوده لأمكن عود مثله معه، لأنّ حُكم الأمثال واحد، وذلك مُحال، فإنّه لو أُعيد مع مثله لما امتاز أحدهما عن الآخر لتساويهما مع جميع الوجوه، وإلّا لما كانا مثلين، فلاامتياز بين اثنين؛ هذا خلف.

واعتُرض على الأوّل: بأنّ قولكم «لايصحّ الحكم عليه» حكم عليه، وهو تناقض، ومتى صحّ الحكم عليه لايصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لأنّ الامتناع إن كان لما هو هو، كان وجوده محالاً مطلقاً فلايصحّ عليه الدخول في الوجود؛ هذا خلف، وإن كان لغيره كان هو من حيث هو قابلاً للعود، وهو المطلوب.

أقول: قوله: «قولكم لايصحّ الحكم عليه حكم عليه» فيه نظر، لأنّه عند التحقيق مغالطة ظاهرة، لأنّ قولنا لايصحّ الحكم عليه، ليس هو من الإيجاب المعدول حتّى يتحقّق احتياجه إلى الموضوع المحصّل، بل هو من السلب البسيط الذي لايفتقر إلى ثبوت موضوع، لأنّ الشيء إذا عُدم وانتفت هويّته صحّ سلب كلّ شيء عنه بخلاف الحكم عليه بالعود، فإنّه حكم إيجابي محصّل يحتاج فيه إلى موضوع محصّل ثبت له المحمول في ذاته، وبينهما فرق كما حُقّق في المنطق. وحينئذ نقول: قولكم: «المعدوم يعاد»، موجبة محصّلة يحتاج في ثبوت محمولها لموضوعها إلى ثبوت الموضوع وتحقّقه في ذاته، والمعدوم لاهويّة له حتّى يصحّ ثبوت حكم العود له، بخلاف قولنا: «المعدوم لايعاد»، فإنّه سالبة بسيطة فلايحتاج في جواز الحمل هنا إلى ثبوت الموضوع وتحقّقه في نفسه حتّى يصح سلب العود عنه، بل يصحّ ذلك السلب عنه لكون هويّته غير متحقّقة فلايتحقّق شيء من صفاتها، فإن المهيّة إذا انتفت صحّ سلب جميع لوازمها على سبيل المناسبة، وذلك ممّا بُيّن عند أهله.

قال: وفيه نظر، لأنّ الحكم بامتناع العود لايستلزم الحكم عليه بامتناع الوجود

الأوّل، لأنّ امتناع الوجود لايستلزم امتناع الوجود الأوّل، لعدم التلازم.

والتحقيق أنّ الحكم بالإعادة ليس على المعدوم المطلق ليمتنع، وانّما هو حكم على المعدوم الذهني بأنّه يُعاد في الخارج كما كان قبل وجوده الأوّل، فإنّه إن صدق عليه أنّه يصحّ الحكم عليه بالوجود، فكذا يصحّ هنا. والعجب عن غفلتهم عن هذا المعنى مع ظهوره!

وعلى الثاني: بعدم تسليم كون الوقت من الخواصّ التي يكون الشخص بها هو، فإنّ الزمان لادخل له في التشخّص.

وفيه نظر، إذ لمانع أن يمنع من ذلك، فإنّ الوقت من جملة المشخّصات، بل الأحسن أن يقال: لانسلّم أنّ المعاد الذي وجد في وقت ثان، بل الذي وجد ثانياً سواء وجد في وقت آخر أو في وقته الأوّل، بل نقول: إنّه يجوز أن يكون هو ووقته مُعادَين.

وعلى الثالث: أنّ المِثل هو المساوي في المهيّة، ولايجب المساواة في جميع الصفات، فلايلزم أنّه لو أُعيد مثله لما بقي الامتياز، فإنّ الامتياز متحقّق بين زيد وعمرو مع تحقّق المماثلة بينهما، والتماثل من جميع الوجوه ممتنع.

قال: قال بعض من منع أنّ هذه الوجوه تنبيهيّة لااستدلاليّة، فلايرد عليها ماذكروه، فإنّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضرورية، فإنّ مَن عُدمت هويّته بالكليّة لايصحّ اتّصافه بشيء من الصفات الضروريّة، والعود صفة ضروريّة ثبوتيّة لاحقة له، فلا يصحّ ثبوتها لمن لاهويّة له قطعاً.

واعتُرِض عليه بأنّ تجويز نقيضه يمنع من كونه ضروريّاً، فإنّ الشيء مع جواز النقيض لايصحّ أن يكون ضروريّاً.

وحقّق آخرون هذه الدعوى، فقالوا: إنّ المعدوم لايعاد مع جميع عوارضه، فلعلّ أحداً لايخالفه، فإنّ بعض من جوّز إعادته ذهب إلى أنّ بعض العوارض

لامدخل له في هويّة الشخص، كالقدر المعيّن والوقت المعيّن والوضع المعيّن وأمثال هذه، وقد صرّحوا بأنّ الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، وصحّ دعواهم تجويز العود مع بعض العوارض، ودعوى منعه، لأنّ المراد بجميع العوارض.

أقول: هذا صلح بين الفريقين، ودفع للتنازع الواقع بين القوم في منع إعادة المعدوم وجوازه، فإنّ القائل بمنعه إنّما منعه على تقدير أخذ جميع العوارض والمشخّصات معه، ومعلوم أنّ إعادته على هذا النوع من الإعادة ممتنع، والقائل بجوازه إنّما جوّزه على تقدير أخذه من حيث الهويّة الذاتيّة، وان اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين، وهو ظاهر، فإنّ مَن منع إعادة المعدوم مطلقاً يكون مخالفاً لمقتضى البديهة، وكذلك من جوّزه بجميع أحواله وعوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحالة إعادة الأعراض والصفات والعوارض اللاحقة الاعتبارية، بل والصفات الحقيقية، فالنزاع بين الفريقين حينئذ لاطائل تحته، لأنّه نزاع لامحصول له[١].

---

١ ـ المجلي: ٤٩٧-٥٠٠.

بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم على الجواز بالآيات والروايات

ثمّ إنّه بما ذكرناه يظهر ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم على الجواز بالآية والحديث، كقوله تعالى:

﴿وَ هُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْاَعْلىٰ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ ٱلْاَرْضِ﴾[1]

وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُودُونَ﴾[3]

وأمثال ذلك من الآيات

وكقول الإمام عليّ عليه السلام: «عَجِبتُ لِمَن أنكر النشأةَ الأُخرى وهو يرى النشأةَ الأُولى»[4].

وأمثاله من الأخبار، كما وقع لبعض القائلين بالجواز.

أمّا الاحتجاج بالآية الأُولى، فلأنّ الاحتجاج بها عليه، إنّما هو مبنيّ على أن

---

١ ـ الروم: ٢٧. ٢ ـ يس: ٧٩.

٣ ـ الأعراف: ٢٩.

٤ ـ نهج البلاغة: الحكمة. ١٢٦ من قصار كلمات أميرالمؤمنين عليه السلام.

يكون معنى الأهونيّة في الآية هو ما ادّعاه بعض تبعاً للقائلين بجواز إعادة المعدوم، وقد عرفت عدم صحّة هذا المعنى، ومع ذلك فالآية غير صريحة ولاظاهرة في الأهونيّة بهذا المعنى حتّى يجب تصحيحها، بل يمكن حملها على معنى آخر لايكون مؤيّداً للقول بجواز الإعادة، ولايكون منافياً أيضاً للقول بامتناعها، وهو حملها ـ والله أعلم ـ على أنّه إذا جاز بدء الخلق وإنشاؤه ابتداءً من غير مادّة وعن لاشيء وإخراجه عن كتم العدم، فإعادته بعد فنائه وهلاكه، أي جمع الأجزاء المتفرقّة من الأجسام مطلقاً بعد تفرّقها مع بقاء موادّها، بل بقاء أجزائها الأصليّة، كما دلّ الدليل على بقائها، وكذا إعادة النفوس والأرواح التي هي باقية غير فانية فيما له نَفْس مجرّد كما دلّ الدليل على بقائها أيضاً إلى تلك الاجسام ذوات النفوس بعد قطع علاقتها عنها، تكون أهونَ عليه، حيث إنّ الجمع بعد التفرّق، وكذا إعادة ما هو باق إلى ماكان متعلّقاً به وزال تعلّقه عنه أهونُ من الإنشاء ابتداءً، ومن الإخراج من كتم العدم، لاالأهونيّة بحسب الحقيقة حتّى يرد أنّ قدرة القادر على الإطلاق ـ تعالى شأنه ـ لايختلف نسبتها إلى مقدور دون مقدور، بل هي بالنسبة إلى جميع الممكنات على السواء، بل أهونيّة بحسب مايراه القادرون غيره تعالى في مقدوراتهم وأفعالهم.

والحاصل أنّ الأهونيّة ينبغي أن تكون محمولة على التمثيل والمَجاز، وكأنّ قوله تعالى: ﴿وَ لَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْاَعْلىٰ﴾[1] يمكن أن يكون إشارة إليه، وإن كان قد فسّره بعض المفسّرين بأنّ له الوصف الأعلى.

وأمّا الاحتجاج بالآية الثانية، فلأنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2] لادلالة فيه على أنّ الإحياء مثل الإنشاء في الكيفيّة وأنّه كما كان الإنشاء

---

١ ـ الروم: ٢٧.

٢ ـ يس: ٧٩.

إخراجاً من كتم العدم، كذلك الإحياء، حتّى يكون دليلاً على إعادة المعدوم، سواء قيل بكون الانشاء مفيداً زيادة استعداد للإحياء في تلك المادّة القابلة أم لم يُقل، بل إنّما تدلّ الآية على أنّ الذي أنشأها أوّل مرّة يحييها بعد ذلك، وإن كانت الكيفيّة مختلفة على ما ذكرنا. ولعلّ قوله تعالى في صدر الآية: ﴿مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ إشارة إلى الاختلاف في الكيفيّة، لأنّ العظام إذا كانت رميماً لاتنعدم بالمرّة، بل من وجه.

وأمّا الاحتجاج بالآية الثالثة فَبِمثل ماتقدّم، لأنّ قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[١] لادلالة فيه على أنّ التشبيه في ذلك مع استواء الكيفيّة، بل يمكن أن يكون التشبيه في أصل الفعل، وإن كانت الكيفيّة مختلفة أيضاً كما ذكرنا.

وأمّا الاحتجاج بالحديث فبمثل ماتقدّم أيضاً؛ لأنّه يمكن أن يكون معناه: عجبت لمن أنكر النشأة الأُخرى وأنكر العود، والحال أنّه يرى النشأة الأُولى، أي أنّه حيث رأى النّشأة الأُولى، وعلم أنّه تعالى أوجد الأشياء عن لاشيء، فلِمَ لم يعلم أنّه يقدر أن يُوجِد النشأة الأُخرى مع كونه أهونَ بالنظر إلى مايراه القادرون، أي أن يجمع متفرّقات الأجسام الباقية موادّها وأجزاؤها الأصليّة، وأن يعيد النفوس الباقية أيضاً فيما له نفوس مجرّدة، إلى تلك المجتمعات من الأجسام بعد قطع تعلّقها عنها! والله تعالى وأُولو العلم أعلم.

---

١ ـ الأعراف: ٢٩.

محصّل ما قدّمناه

إنّك بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ماقدّمناه، تَلخَّص لك أنّ المعاد الجسماني الذي نطق به الشرع الشريف، في الإنسان الذي كلامنا في معاده ـ وقد عرفت أنّه عبارة عن مجموع النفس والبدن، وأنّ بدنه وإن كان ممّا يطرأ عليه الفناء والموت بمعنى تفرّق أجزائه وانعدام صورته، لكنّه لايفنى ولاينعدم بالمرّة، بل تبقى مادّته وأجزاؤه الأصلية، وأنّ نفسه وإن كانت ممّا يطرأ عليها الموت أيضاً بمعنى قطع تعلّقها عن البدن، لكنّهَ ممّا لايطرأ على ذاتها الفناء أصلاً، بل هي باقية بذاتها بعد قطع تعلّقها عنه، كما كانت باقية حين تعلّقها به ـ يمكن أن يكون ـ والله تعالى أعلم ـ بإعادة تعلّق النفس الباقية بعد قطع تعلّقها عن البدن أوّلاً بالبدن ثانياً، أي بالبدن الذي ينشأ ويُخلق بقدرة الله تعالى من تلك المادّة والأجزاء الأصليّة الباقية مرّة أُخرى.

وتلخّص لك أيضاً أنّ المعاد روحاني وجسماني جميعاً.

أمّا الرّوحاني فبالنسبة إلى روحه ونفسه بمعنى عود تعلّقها بالبدن، أي تعلّقها به مرّة أُخرى تعلّقاً آخر غير التعلّق الأوّل، حيث إنّ التعلّق لمّا كان يستدعي أمرين متعلّقاً ومتعلّقاً به، يكون تعيّنه بتعيّن الأمرين، وحيث كان المتعلَّق به هنا ـ أي البدن ـ مغايراً للأوّل ولو بالاعتبار، فيكون التعلّق الثاني غير التعلّق الأوّل.

وأمّا الجسماني فبالنسبة إلى جسمه وبدنه بمعنى خلقه مرّة أُخرى من مادّته وأجزائه الأصليّة، لاروحاني فقط كما ادّعاه بعض الحكماء.

وتلخّص لك أيضاً أن ليس فيما ذكرنا من معنى المعاد إعادة معدوم بعينه، لابالنسبة إلى النفس ولابالنسبة إلى البدن ولابالنسبة إلى التعلّق بينهما، حتّى يكون ممتنعاً، وكذا ليس فيه خلق شخص آخر مغايرٍ للأوّل ذاتاً، حتّى يلزم أن يكون محلّ الثواب والعقاب، غير ما هو محلّ فعل الطاعة والمعصية، ويكون ظلماً ممتنعاً على الله تعالى، بل إنّ الشخص المعاد يوم القيامة هو بعينه الشخص الموجود في الدنيا نفساً من جهة ذاتها الباقية، وكذا بدناً من جهة المادّة وأجزائه الأصليّة الباقية، وإن كان مغايراً له باعتبار الأجزاء الفضليّة الفرعيّة والصورة.

وحيث تلخّص لك ما ذكرنا فحريّ بنا الآن أن نزيدك بياناً لهذا، وإن ماذكرناه من معنى المعاد لامخالفة فيه للعقل والنقل بوجه، وأن نقيم الدليل العقلي على أنّ المعاد ينبغي أن يكون واقعاً على هذا الوجه الذي دلّ عليه الشرع، لا على وجه آخر.

في بيان أحوال النفس الإنسانيّة بعد خراب بدنها

اعلم أنّ هذا المطلب مركّب من مطلبين:

أحدهما: بقاؤها بعد خراب بدنها، وهذا قد مرّ فيما سلف، حيث أقمنا الدليل العقليّ والنقليّ عليه، فتذكّر.

والثاني: كيفيّة حالها بعده، وهذا أيضاً ـ وإن سبقت منّا إشارة ما إليه ثمّة في ضمن نقل الأخبار الواردة في بقائها بعده - إلّا أنّا نزيدك هنا بياناً، ونقدّم لذلك مقدّمة تتضمّن ذِكراً لِما قالته الحكماء في معنى اللّذة والألم والسعادة والشقاوة، وكذا ذِكراً لِما قالوه في بيان كيفيّة حال النفس الإنسانيّة بعد مفارقتها عن للبدن.

كلام ابن سينا

فنقول: قال الشيخ في (الشفاء) في فصل «في المعاد»: «وبالحريّ أن نـحقّق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانيّة إذا فارقت أبدانها، وأنّـها إلى أيّـة حـال سـتصير؟ فنقول: يجب أن يُعلم أنّ المعاد: منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الذى للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تُعلَم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي آتانا سيّدنا ونبيّنا ومولانا محمّد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مُدرَك بالعقل والقياس البرهانيّ، وقد صدّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس، اللتان للأنـفس، وإن كـانت الأوهـام مـنّا تـقصر عـن تصوّرهما الآن لما سنوضّح من العلل. والحكماء الإلٰهيّون رغبتهم في إصابة هـذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أُعطوها، ولايستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحقّ الأوّل. وعلى ما سنصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة، والشقاوة المضادّة لها، فإن البدنيّة مفروغ عنها في الشرع.

فنقول: يجب أن يُعلم أنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّة وخيراً يـخصّها، وأذى وشـرّاً يخصّها. مثاله: أنّ لذّة الشهوة وخيرها أن يتأدّى إليها كيفيّة محسوسة ملائمة مـن

[الحواسّ] الخمسة، ولذّة الغضب الظفر، ولذّة الوهم الرجاء، ولذّة الحفظ تذكّر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كلّ واحدٍ منها ما يضادّه، ويشترك كلّها نوعاً من الشركة في أنّ الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذّة الخاصّة بها، وموافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل.

وأيضاً فإنّ هذه اللذّة[1] وإن اشتركت في هذه المعاني، فإنّ مراتبها بالحقيقة مختلفة، فالذي كماله أتمّ وأفضل، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشدّ إدراكاً، فاللذّة التي له أبلغ وأوفي لا محالة، وهذا أصل.

وأيضاً: فإنّه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمالٍ ما بحيث يعلم أنّه كائن ولذيذ ولا يتصوّر كيفيّته ولا يشعر بالتِذاذِه ما لم يحصل، وما لم يشعر به لم يَشْتَق إليه لا ينزع نحوه[2] مثل العنّين، فإنّه متحقّق أنّ للجُماع لذّة، ولكن لا يشتهيه ولا يحنّ نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصَين به، بل بشهوة أُخرى، كما يشتهي من يجرّب من حيث يحصل بها إدراك وإن كان موذياً في الجملة فإنّه لا يتخيّله، وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، والأصمّ عند الألحان المنتظمة، ولهذا يجب أن لا يتوهّم العاقل أنّ كلّ لذّة فهو كما للحمار في بطنه وفَرجه، وأنّ المبادئ الأُولى المقرّبة عند ربّ العالمين عادمة اللذة والغبطة، وأنّ ربّ العالمين ليس له في سلطانه وخاصيّته البهاء الذي له، وقوّته غير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب كلّه أن نسمّيه لذّة، ثمّ للحمار والبهائم حالة طيّبة ولذيذة، كلّا، بل أيّ نسبة تكون لما للعالية إلى هذه الخسيسة؟ ولكنّا نتخيّل هذا أو نشاهده

---

١ ـ في المصدر: وإنّ هذه القوى.

٢ ـ في المصدر: ولم ينزع نحوه.

ولم نعرف ذلك بالاستشعار، بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصمّ الذي لم يسمع قطّ في عدم تخيّل اللذّة اللحنيّة وهو متيقّن بطيبها، وهذا أصل.

وأيضاً فإنّ الكمال والأمر الملائم قد يتيسّر للقوّة الدرّاكـة، وهـناك مـانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتُؤْثر ضدّه عليه، مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو، وشهوتهم للطعوم الرديّة الكريهة بالذات، وربّما لم يكن كراهية ولكـن كـان عـدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة أو اللذّة فلايشعر بها ولايستلذّها، وهذا أصل.

وأيضاً: فإنّه قد تكون القوّة الدرّاكة ممنوّة بضدّ ما هو كمال لها ولا تحسّ به ولا تنفر عنه، حتّى إذا زال العائق ورجعت إلى غريزتها تأذّت به، مـثل المـمرور، فربّما لم يحسّ لمرارة فمه، إلى أن يصلح مزاجه وتُستنقى أعضاؤه، فحينئذ تنفر عن الحالة العارضة له، وكذلك قد يكون الحيوان غير مُشتهٍ للغذاء البتة، بل كـارهاً له، وهو أوفق شيء له ويبقى عليه مدّة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجـبته فـي طبعه، فاشتدّ جوعه وشهوته للغذاء، حتّى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانـه، وقـد يحصل سبب الألم العظيم، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير، إلّا أنّ الحسّ مـؤفٍ فلايتأذّى البدن به حتّى تزول الآفة فيحسّ حينئذ بالألم العظيم.

فإذا تقرّرت هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمّه.

فنقول: إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالَماً عقليّاً مرتسماً فيها صور الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفائض في الكلّ، مبتدئاً من مبدأ الكلّ وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانيّة المطلقة، ثمّ الروحانيّة المتعلّقة نـوعاً مـن التعلّق بالأبدان، ثمّ الأجسام المعلومة بهيآتها وقواها[١]، ثمّ كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه، مشاهداً لما

---

١ ـ في المصدر: بهيآتها وقوامها.

هو الحُسن المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ، ومتّحداً به ومنتقلة بمثاله وهيئته، ومنخرطة في سلكه، وصائرة من جوهره، وإذا قِيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأُخرى توجد في المرتبة بحيث يصحّ معها[١] أن يقال إنّه أفضل وأتمّ منها، بل لا نسبة إليها بوجهٍ من الوجوه فضيلةً وتماماً وكثرةً وسائر ما يتمّ بدوام إلذاذ[٢] المدركات كما ذكرناه.

وأمّا الدوام، فكيف يقاس الدوام الأبديّ بدوام المتغيّر الفاسد! وأمّا شدّة الوصول، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سارٍ في جوهر قابله حتّى يكون كأنّه هو بلا انفصال! إذ العاقل والمعقول شيء واحد أو قريب من الواحد. وأمّا أنّ المدرِك في نفسه أكمل، فأمرٌ لا يخفى. وأمّا أنّه أشدّ إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تأمّل وتذكّرٍ منك لما سلف بيانه، فإنّ النفس النطقيّة أكثر عدد مدركات وأشدّ تقصّياً للمدرَك وأشدّ تجريداً له عن الزوائد غير الداخلة في معناه إلّا بالعرض، ولها الخوض في بطن المدرَك وظاهره، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، وكيف تُقاس هذه اللذّة باللذّة الحسّيّة والوهميّة والغضبيّة؟ ولكنّا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحسّ بتلك اللذّة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها، كما أومأنا إليه في بعض ما قدّمناه من الأصول، ولذلك لا نطلبها ولانحنّ إليها. اللهمّ إلّا أن نكون قد خلعنا رِبقة الشهوة والغضب وأخواتهما من أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذّة، فحينئذ ربّما تخيّلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً[٣]، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينيّة[٤]، ونسبة التذاذنا ذلك نسبة التذاذ الحسّ بتنشّق روائح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطفّفها،

---

١ ـ في المصدر: بحيث يقبح معها.
٢ ـ في المصدر: وسائر ما يتم به إلذاذ.
٣ ـ في المصدر: خيالاً طفيفاً.
٤ ـ في المصدر: النفسيّة.

بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود.

وأنت تعلم إذا تأمّلت عويصاً يهمّك وعرضت عليك شهوة وخُيّرت بين الظفرين استخففتَ بالشهوة، إن كنت كريم النفس، والأنفس العاميّة أيضاً فإنّها تترك الشهوات المعترضة وتُؤْثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيّر أو سوء قالة[١]، وهذه كلّها أحوال عقليّة بعضها أضداد بعضها، يؤثّر على ما يؤثّر في أضدادها على المؤثّرات الطبيعيّة، ويصبر لها على المكروهات الطبيعيّة، فيُعلم من ذلك أنّ الغايات العقليّة أكرم على الأنفس في محقّرات الأشياء، فكيف في النبيهة[٢] العالية، إلّا أن الأنفس الخسيسة تحسّ بما يلحق المحقّرات من الخير والشرّ ولا يحسّ بما يلحق الأمور النبيهة، لما قيل من المعاذير. وأمّا إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منّا تنبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصّله، وهي بالطبع نازعة إليه إذ عقلت بالعقل أنّه موجود، إلّا أنّ اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما يُنسي المرضُ الحاجةَ إلى بدل ما يتحلّل، وكما تُنسي الأمراض الاستلذاذَ بالحلو واشتهاءه، وتَميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات في الحقيقة، عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذّة التي أوجبنا وجودها ودلّلنا على عِظَم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لايَعُد لها تفريق النار للاتّصال وتبديل الزمهرير للمزاج، فيكون مَثَلنا مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف، أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادّة الملابسة وجه الحسّ عن الشعور به، فلم يتأذّ، ثمّ عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

وأمّا إذا كانت القوّة العقليّة بلغت من النفس حدّاً من الكمال يمكنها به إذا

---

١ ـ في المصدر : استقباح أو خجل أو تغيّر أو سوء قالة.

٢ ـ في المصدر : . في الأمور البهيّة العالية.

فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التامّ الذي لها أن تبلغه، كان مثلها[١] الخدر الذي أُذيق المطعم الألذّ، وعرض لحالته أن لايشتهي، وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر فطالع اللذّة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذّة لا من جنس اللذّة الحسّيّة والحيوانيّة بوجه، بل لذّة تُشاكل الحال الطيّبة التي للجواهر الحيّة المحضة، وهي أجلّ من كلّ لذة وأشرف. فهذه هي السعادة، وتلك هي الشقاوة. وتلك الشقاوة ليست تكون لكلّ واحد من الناقصين، بل للذين اكتسبوا القوّة العقلية التشوّق إلى كمالها، وذلك عندما تَبَرهن لهم أنّ من شأن النفس إدراك مهيّة الكلّ بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأوّل، ولا أيضاً في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنّما يحدث بعد أسباب وأمّا النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنّها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق، لأنّ هذا الشوق إنّما يحدث حُدوثاً وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانيّة أنّ هاهنا أموراً يُكتسَب العلم بها، بالحدود الوسطى على ما علمت.

وأمّا قبل ذلك فلا يكون، لأنّ هذا الشوق يتبع رأياً، إذ كلّ شوق يتبع رأياً، وليس هذا الرأي للنفس رأياً أوّليّاً بل رأياً مكتسَباً؛ فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التمام، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبديّ، لأنّ أوائل المَلَكة العلميّة إنّما كانت تُكتَسب بالبدن لا غير وقد فارقت، وهؤلاء إمّا مقصرون عن السعي في كسب الكمال الأنسيّ، وإمّا معاندون جاحدون متعصّبون لآراء فاسدة مضادّة للآراء الحقّة، والجاحدون أسوأ حالاً لما اكتسبوا من هيآت مضادّة للكمال. وأمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات حتّى يجاوز به الحدّ الذي في مثله تقع

---

١ ـ في المصدر : .. مثل الخدر.

هذه الشقاوة، وفي تعدّيه وجوازه تُرجى هذه السعادة، فليس يُمكنني أن أنصّ عليه نصّاً إلّا بالتقريب، وأظنّ أنّ ذلك أن تتصوّر نفسُ الإنسان المبادي المفارقة تصوّراً حقيقيّاً، وتصدّق بها تصديقاً يقينيّاً بوجودها عنده بالبرهان، وتعرف العلل الغـائيّة للأمور الواقعة في الحركات الكلّيّة دون الجزئيّة التي لا تتناهى، ويتقرّر عندها هيئة الكلّ ونِسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المـبدأ الأوّل إلى أقـصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، وتتصوّر العناية وكيفيّتها، وتتحقّق الذات المـتقدّمة للكلّ أيّ وجود يخصّها ذاتها، وأيّة وحدة يخصّها ذاتها كيف يعرف، حتّى يلحقها تكثّر وتغيّر بوجهٍ من الوجوه، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها.

ثمّ إذا ازداد[1] الناظر اسـتبصاراً ازداد للسـعادة اسـتعداداً، وكأنّـه ليس يـتبرّأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلّا أن يكون أشدّ العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك، فصدّه عن الالتفات إلى ما خلفه جملةً.

ونقول أيضاً: إنّ هذه السعادة الحقيقية لا تتمّ إلّا بإصلاح الجزء العـمليّ مـن النفس، ونقدّم لذلك مقدّمةً، وكأنّا قد ذكرناها فيما سلف.

فنقول: إنّ الخُلْق مَلَكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تـقدّم رويّة، وقد أُمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخُلْقَين الضدّين، لا بأن يفعل أفعال التوسّط دون أن تحصل ملكة التوسّط، بل أن تحصل ملكة التـوسط، وملكة التوسّط كأنّها موجودة للقوى الناطقة وللقوى الحـيوانـيّة مـعاً، أمّـا للـقوّة الحيوانيّة فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان، وأمّا للقوّة الناطقة فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال، كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوّة الناطقة وللقوّة الحيوانيّة ولكن بعكس هذه النسبة، ومعلوم أنّ الإفراط والتفريط مـقتضيا القـوى

---

١ ـ في المصدر: ثمّ كلّما ازداد.

الحيوانيّة، وإذا قويت القوى الحيوانيّة وحصل له ملكة استعلائيّة حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانيّة، وأثر انفعاليّ قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها أن تجعلها قويّة العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه.

وأمّا ملكة التوسّط فالمراد منها التنزيه عن الهيآت الانقياديّة وتبقية النفس على جِبلّتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزّه، وذلك غير مضادّ لجوهرها ولا مائل لها إلى جهة البدن بل عن جهته، فإنّ التوسط يسلب عنه الطرفَين[١] دائماً. ثمّ جوهر النفس إنّما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويُغفله عن الشوق الذي يخصّه عن طلب الكمال له وعن الشعور بلذّة الكمال إن حصل له، والشعور بألم الكمال إن قصر عنه، لا بأنّ النفس منطبعة في البدن أو منغمسة فيه ولكن للعلاقة التي كانت بينهما وهي الشوق الجِبليّ إلى تدبيره والاشتغال بآثاره، فربّما يورده عليها من عوارضه وبما يتقرّر فيها من ملكات مبدؤها البدن، فإذا فارقت وفيها المَلَكة الحاصلة بسبب الاتّصال به كانت قريبة الشبه من حالها وهي فيه، فبما تنقص من ذلك تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي لها إلى كمالها، وربّما يبقى منه معها تكون محجوبة النسبة عن الاتّصال الصرف بمحلّ سعادتها، ويحدث هناك من الحركات المتشوّقة ما يعظم أذاها. ثمّ إنّ تلك الهيئة البدنيّة مضادّة لجوهرها مؤذية لها، وإنّما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتمام انغماسها فيه، فإذا فارقت النفسُ البدنَ أحسّت بتلك المضادّة العظيمة وتأذّت بها أذى عظيماً، لكنّ هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عظيم غريب[٢]، والأمر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، ويزول ويبطل مع زوال الأفعال[٣] التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرّرها، فيلزم إذن أن تكون

---

١ ـ في المصدر: الطرفان.

٢ ـ في المصدر: بل لأمر عارض قريب.

٣ ـ في المصدر: مع ترك الأفعال.

العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتّى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصّها.

وأمّا النفوس البُله التي لم تكتسب الشوق، فإنّها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيآت الرديّة صارت إلى سعة من رحمة اللّه ونوع من الراحة. وإن كانت مكتسبة للهيآت البدنيّة الرديّة وليس فيها هيئة غير ذلك ولا معنى يضادّه ولا ما ينافيه، فتكون ـ لا محالة ـ ممنوّة بشوقها إلى مقتضاها، فتتعذّب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأنّ آلة ذلك قد بطلت وخُلْق التعلّق بالبدن قد بقي.

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقّاً، وهو: أنّ هذه الأنفس إن كانت زكيّة وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحوٌ من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم على سبيل ما يمكن أن يخاطب به العامّة، وتصوّر من ذلك في أنفسهم، فإنّهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة، ولا شوق كمال ليشقوا تلك الشقاوة، بل جميع هيآتهم النفسانيّة متوجّهة نحو الأسفل، منجذبة إلى الأجسام؛ ولا منع في المواد السماويّة عن أن تكون موضوعة لفعل نفسٍ فيها. قالوا: فإنّها تتخيّل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأُخرويّة، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيّل شيء من الأجرام السماويّة، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأُخرويّة، وتكون الأنفس الرديّة أيضاً تشاهد العقاب بحسب ذلك المصوّر لهم في الدنيا وتقاسيه، فإنّ الصور الخياليّة ليست تضعف عن الحسّيّة، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء كما يُشاهد في المنام، فربّما كان المحلوم به أعظم شأناً في بابه من

المحسوس؛ على أن الأُخرويّ[١] أشدُّ استقراراً من الموجودة في المنام بحسب قلّة العوائق وتجرّد النفس وصفاء القابل. وليست الصورة التي تُرى في المنام، بل والتي تُحَسّ في اليقظة كما علمت، إلّا المرتسمة في النفس، إلّا أنّ أحدهما يبتدئ من باطن وينحدر إليه، والثاني يبتدئ من خارج ويرتفع إليه. فإذا ارتسم في النفس فعل فعلها هناك الادراك[٢] المشاهد وإنّما يلذّذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج، وكلّما ارتسم في النفس فعل فعله وإن لم يكن له سبب من خارج، فإنّ السبب الذاتيّ هو هذا المرتسم، والخارج سبب بالعرَض أو سبب السبب، فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة، وأمّا الأنفس المقدّسة، فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتّصل لكمالها بالذات وتنغمس في اللذّة الحقيقيّة وتتبرّأ عن النظر إلى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كلّ التبرُّؤ، إذ لو كان قد بقي[٣] فيها من ذلك أثر اعتقاديّ أو خَلْق تأذّت به وتخلّفت لأجله عن درجة العِلّيين إلى أن ينفسخ ويزول[٤].

وأقول: ومثله كلامه في «الإشارات» في كثير من تلك المطالب التي بيّنها.

---

١ ـ في المصدر: الأخرى.

٢ ـ في المصدر: في النفس ثمّ هناك الإدراك.

٣ ـ في المصدر: ولو كان بقي.

٤ ـ الشفاء، الإلهيّات، فصل المعاد.

حول كلام ابن سينا

فنقول: إنّ ما ذكره أوّلاً بقوله: «يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع الخ» غرضه ظاهراً أنّ المعاد على قسمين:

قسم هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق النبيّ عليه السلام، وهو المعاد للبدن، أي إعادة هذا البدن العنصريّ عند البعث وإعادة الروح إليه مرّة أخرى، وحيث كان هذا القسم من المعاد لا استقلال للعقل في إثباته، وكانت خيرات البدن وشروره اللتان كان الغرض من إثبات هذا القسم من المعاد إثباتهما معلومة لا تحتاج إلى أن تُعلم بالقياس البرهانيّ، وكان مع ذلك قد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا سيّدنا ونبيّنا ومولانا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب البدن وحال تلك الخيرات والشرور البدنيّة، فلذا لم نتعرّض لإثبات هذا القسم من المعاد.

وقسم هو مُدرَك بالعقل والقياس البرهانيّ، وللعقل سبيل إلى إثباته، وقد صدّقته النبوّة، أي إخبار النبيّ عليه السلام أيضاً، وهو المعاد الروحانيّ، والسعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس البرهانيّ اللّتان هما حاصلتان للأنفس بحسب ذواتها وحقائقها. وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما وإدراكهما الآن، أي حين كوننا مُتعلّقِين بالبدن العنصريّ الدنيويّ منغمسين فيه، كما سنوضّح في الأصول الآتية من العلل على عدم

تصوّر ذلك. والحكماء الإلٰهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك السعادة البدنيّة لخسّتها بالنسبة إلى السعادة الروحانيّة العقليّة، ولايتوجّهون إليها وإن أُعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة العقليّة التي هي مقارنة الحقّ الأوّل تعالى شأنه على ما سنصفه عن قريب. وحيث كان الحال كذلك، فلابدّ من إثبات هذا القسم من المعاد بالقياس البرهانيّ، فلنعرف أوّلاً حال هذه السعادة والشقاوة المضادّة لها، أي العقليّتين، ثمّ نتعرّض لإثباتهما للأنفس، فإنّ السعادة والشقاوة البدنيّتين مفروغ عنهما في الشرع الشريف، فلا علينا أنّ نتكلّم فيها، وهذا بيان مراده.

وأقول: وفيه نظر، وهو أنّه إن كان المراد أنّ المعاد الجسمانيّ ممّا لا يستقلّ في إثباته العقل أصلاً، فهو ليس كذلك، لأنّا سنقيم فيما بعد إن شاء اللّه تعالى الدليلَ على إثبات أصله، ونبيّن أنّ للعقل استقلالاً في أنّه يجب أن تعود النفس الإنسانيّة بعينها إلى بدنها الأوّل الباقي بعينه من حيث الأجزاء الأصليّة لأجل وقوع الثواب والعقاب البدنيّين الحسّيّين.

وإن كان المراد أنّ المعاد الجسمانيّ وإن كان ممّا يستقلّ العقل في إثبات أصله، لكن لا استقلال له في إثبات ما ورد في الشرع من خصوصيّات الثواب والعقاب الحسّيّين الأُخرويّين، وكذا في خصوصيّات ما ورد فيه من الأمور الحسّيّة الواقعة في الآخرة، وفي أنّه يجب أن يقع الثواب والعقاب البدنيّان على تلك الأنحاء والأنهاج والكيفيّات المخصوصة الواردة فيه، بل إنّ إثبات ذلك موكول على الشرع كما هي مبيّنة فيه، أي أنّ بيان تفاصيل تلك إنّما هو في الشرع، وإن كان العلم بها من حيث الخصوصيّة والوجه الجزئيّ موقوفاً على العَيان والمشاهَدة، فهذا الاحتمال وإن كان له وجهٌ في الجملة، لكنّه خلافُ ظاهرِ كلامهم، بل هو بعيد عنه بمراحل.

ثمّ إنّ الحكماء الإلٰهيّين الذين أهملوا إثبات المعاد الجسمانيّ وقصروا النظر على إثبات الروحانيّ منه فقط، لكون السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة؛ إن كان المراد أنّه حيث كانت السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة، وكانت البدنيّة مفروغاً عنها في الشرع الشريف، فلذلك أهمل الحكماء الإلٰهيّون إثبات الجسمانيّ، وحاصله التصديق بالجسمانيّ من المعاد والروحانيّ منه جميعاً، إلّا أنّ الجسمانيّ منه لمّا كان مبيّناً في الشرع، وكانت السعادة العقليّة أعظم، فلذا تعرّضوا لإثبات الروحانيّ، وأهملوا إثبات الجسمانيّ، وأحالوا إثباته على الشرع كما فعله الشيخ، فله وجه في الجملة، إلّا أنّه خلاف ظواهر كلماتهم، لأنّ حوالة إثبات الجسمانيّ منه على الشرع غير ظاهرة من كلماتهم المنقولة عنهم في ذلك، كما نقلنا جملة منها في صدر الرسالة، حتّى ممّا حكاه الشيخ هنا عنهم.

وإن كان المراد أنّهم تعرضوا لإثبات الروحانيّ وأهملوا إثبات الجسمانيّ مطلقاً، ولو على سبيل الحوالة على الشرع، لكون السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة كما هو ظاهر كلامهم، ومنه ما حكاه الشيخ عنهم، ففيه مخالفة للشرع، لا من أجل إنكارهم للجسمانيّ، بل لأجل إهمالهم له، مع كونه ممّا نطق به الشرع، و كونه ضروريّاً في الدين كما بيّناه.

وقد عرفتَ أيضاً أن في مفهوم لفظ «المعاد» الذي قالوا به دلالةً على ثبوت الجسمانيّ، فتذكر.

وأيضاً أنّا سلّمنا أنّ السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة ـ كما يظهر ذلك ممّا سيذكره الشيخ ـ إلّا أنّ تلك الأعظميّة لا تكون منشأ لإهمال البدنيّة مطلقاً، كيف وأكثر ما نطق به الشرع فيه دلالة على البدنيّة خاصّة، وما نطق به في العقليّة هو أقلّ قليل منه كما يظهر لمن تتبّع الآيات والأخبار. والقول بأنّ الخطاب فيما يدلّ على البدنيّة إنّما هو للعامّة خاصّة دون الخاصّة من العقلاء، خلاف الظاهر جدّاً. كما أنّ

القول بأنّ السعادة البدنيّة حيث كانت خسيسة جدّاً وليست لذّة في الحقيقة، بل إنّما هي رفع آلام، فلذا ينبغي أن لا يُلتفت إليها، بل ينبغي أن يلتفت إلى ما هو لذّة حقيقة وهي اللذّة العقليّة لا يكاد يصحّ، لأنّ كون البدنيّة رفع آلام إنّما يُسلّم في اللذّات الحسّيّة الدنيويّة، ولا يسلّم في اللذّات الحسّيّة الأُخرويّة، وقياس الأُخرويّة علـى الدنيويّة غير معقول.

في بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، أي في عالم البرزخ كما نطق به الشرع كما قال تعالى: ﴿ومِن ورائِهِم بَرزخٌ إلى يَومَ يُبعَثون﴾[1].

فنقول: روى حجّة الاسلام ورئيس المحدّثين الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن عليّ بن بابويه القمّيّ قدّس اللّه تعالى روحه في كتاب (مَن لا يحضره الفقيه) عن الإمام الصادق عليه وعلى آبائه الطاهرين وأولاده المعصومين أكمل الصلوات وأفضل التسليمات والتحيّات: «إن الأرواح في صفة الأجساد في شجرةٍ من الجنّة تتساءل وتتعارف، فإذا قَدِمت الروح على الأرواح تقول: دَعُوها فقد أفلتت من هول عظيم. ثمّ يسألونها: ما فعل فلان؟ و ما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركتُه حيّاً، ارتَجَوه، وإن قالت لهم: قد هلك، قالوا: هوى هوى»[2].

وروى شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ نوّر اللّه تعالى ضريحه في كتاب (تهذيب الأحكام) بإسناده عن مروان بن مسلم عنه عليه السلام، قال: قلت له: إنّ أخي ببغداد، وأخاف أن يموت بها، قال: «ما تبالي حيثما مات، أما إنّه لايبقى مؤمن في شرق الأرض وغربها إلّا حشر اللّه تعالى روحه إلى وادي السلام». قال: قلت:

---

١ ـ المؤمنون (٢٣): ١٠٠.

٢ ـ من لايحضره الفقيه ١: ١٩٣/ح ٥٩٣.

جُعلت فداك، وأين وادي السلام؟ قال: ظهرُ الكوفة، أما إنّي كأنّي بهم حَلَق حَلَق قُعودٌ يتحدّثون»[١].

وعن يونس بن ظبيان قال: كنت عند أبي عبد اللّه عليه السلام جالساً، فقال: ما يقول الناس في أرواح المؤمنين؟ قلت: يقولون: تكون في حواصل طيور خُضر في قناديل تحت العرش! فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: سُبحان الله! المؤمن اكرم على اللّه من ذلك، أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر. يا يونس، المؤمن إذا قبضه اللّه تعالى صيّر روحه في قالب كقالبه في الدنيا، فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورةالتي كانت في الدنيا[٢]».

وعن أبي بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن أرواح المؤمنين، فقال: «في الجنّة على صور أبدانهم، لو رأيتَهم لقلت فلان[٣].

إلى غير ذلك من الأحاديث التي رواها علماؤنا، وقد نقلنا جملة منها سابقاً.

وقد قال بعض العلماء المتبحّرين من المتأخّرين[٤] في شرحه على (التهذيب): «إنّ هذه الأخبار تدلّ على انتقال الأرواح إلى الأجساد المثالية، وبه يستقيم كثير من الآيات والأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقة البدن، وقد وردت به أخبار كثيرة، ولا مانع عن القول به، وليس هذا من التناسخ في شيء، مع أنّ التناسخ لم يتمّ دليل عقليّ على امتناعه، ولو تمّت لا يجري أكثرها فيما نحن فيه، والعمدة في نفيه اجماع المسلمين وضرورة الدين، ومعلوم أنّ هذا غير داخل فيما انعقد الاجماع والضرورة على نفيه، كيف وقد قال به كثير من المسلمين، كشيخنا المفيد قدّس اللّه

---

١ ـ تهذيبالأحكام ١: ٤٦٦ / ح ١٥٢٥ ـ باب تلقين المحتضرين، و فيه :... أن يموت فيها... لا يبقى أحد... ولا في غربها...

٢ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٦٦/ح ١٥٢٦.

٣ ـ تهذيب الأحكام١: ٤٦٦ / ح ١٥٢٧، و فيه : ... لو رأيته لقلت:...

٤ ـ و هو المحدّث الجليل المولى محمّد باقر المجلسيّ (ره) منه!

روحه وغيره من علمائنا المتكلّمين المحدّثين، بل لا يبعد القول بتعلّق الأرواح بالأجساد المثاليّة عند النوم أيضاً، كما يشهد به ما يُرى في المنام، وقد وقع في الأخبار تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يشهد فيها».

قال الشيخ البهائيّ قدّس اللّه روحه: «قد يُتوهَّم أنّ القول بتعلّق الأرواح بعد مفارقة أبدانها العنصريّة بأشباح أُخر ـ كما دلّت عليه الأحاديث ـ قول بالتناسخ، وهذا توهّم سخيف، لأنّ التناسخ الذي أطبق المسلمون على بُطلانه هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسادها بأجسام أُخر في هذا العالم، أمّا عنصريّة كما يزعم بعضهم ويقسّمه إلى النسخ والمسخ والفسخ والرسخ، أو فلكيّة ابتداء، أو بعد تردّدها في الأبدان العنصريّة، على اختلاف آرائهم الواهية المفصّلة في محلّها. وأمّا القول بتعلّقها في عالم آخر بأبدان مثاليّة مدّة البرزخ إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأوّليّة بإذن مُبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشتّتة، أو بإيجادها من كتم العدم، فليس من التناسخ في شيء، وإن سمّيته تناسخاً فلا مشاحّة في التسمية إذا اختلف المسمّى. وليس إنكارنا على التناسخيّة حُكمنا بتكفيرهم بمجرّد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الاسلام، بل بقولهم بقدم النفوس وتردّدها في أجسام هذا العالم، وإنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأة الأُخرويّة».

ثمّ قال قدّس سرّه: «ما ورد في بعض أحاديث أصحابنا رضي اللّه عنهم، من أنّ الأشباح التي تتعلّق بها النفوس مادامت في عالم البرزخ ليست بأجسامهم، وأنّهم يجلسون حَلَقاً حَلَقاً على صور أجسادهم العنصريّة يتحدّثون ويتنعّمون بالأكل والشرب، وأنّهم ربّما يكونون في الهواء بين الأرض والسماء، يتعارفون في الجوّ ويتلاقون، وأمثال ذلك، كما يدلّ على نفي الجسميّة وإثبات بعض لوازمها، يعطي أنّ تلك الأشباح ليست في كثافة المادّيات ولا في لطافة المجرّدات، بل هي

ذوات جهتَين وواسطة بين العالمَين، وهذا يؤيّد ما قاله طائفة من أساطين الحكمة من أنّ في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحِسّيّ، هو واسطة بين عالم المجردات وعالم الماديّات، ليس في تلك اللطاقة ولا في هـذه الكـثافة، فـيه مـا للأجسـام والأعراض من الحركات والسكنات والأصوات والطُّعوم والروائـح وغـيرها مُـثُل قائمة بذواتها لا في مادّة، وهو عالم عظيم الفسحة، وسكّانه على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة، وقبح الصورة وحسنها، ولأبدانهم المثاليّة جميع الحواسّ الظاهرة والباطنة، فيتنعّمون ويتألّمون باللذّات والآلام النفسانيّة والجسمانيّة.

وقد نسب العلّامة في «شرح حكمة الإشراق» القولَ بوجود هـذا العـالم إلى الأنبياء والأولياء والمتألّهين من الحكماء، وهو وإن لم يَقُم على وجوده شيءٌ مـن البراهين العقليّة، لكنّه قد تأيّد بالظواهر النـقليّة، وعـرفه المـتألّهون بـمجاهداتـهم الذوقيّة»[1].

---

١ ـ الأربعين للشيخ البهائيّ ١٩١ و١٩٢ و فيه : ... لوازمها على ما هو منقول في (الكافي) وغيره عن أمـير المؤمنين والأئمّة من أولادهم عليهم السلام...

الأبدان المثالية و العالم المثالي

أقول وباللّه التوفيق: اعِلمْ أنّ القول بانتقال الأرواح بعد المـوت إلى الأبـدان المثاليّة، وكذا القول بوجود العالم المثاليّ المتوسّط بين العالم الحسّيّ والعقليّ، هو قول كثير من العلماء الإسلاميّين المحدّثين وكثير من المتكلّمين، ولا سيّما الصوفيّة منهم، وكثير من أساطين الحكمة، ولا سيّما الإشراقيّين منهم، كما يظهر عـلى مـن تصفّح كتب العلماء، مضافاً إلى ما ذكره شارح (حكمة الاشراق) أنّه قول الأنـبياء والأولياء والمتألّهين من الحكماء. وكذلك بالقول بذلك يستقيم تـوجيه كـثير مـن الآيات والأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقة البدن، كما ذكره ذلك البعض من المتبحّرين أيضاً، ويظهر ذلك على من تدبّر في تلك الآيات والأخـبار الواردة فيها.

مثل ما رواه الشيخ الصدوق في (الفقيه) عن الصادقعليه السلام: «اذا قُـبضت الروح فهي مُظِلّة فوق الجسد ـ روح المؤمن وغيرهَ ينظر إلى كلّ شيء يُصنَع به، فإذا كُفّن ووُضع على السرير وحُمل على أعناق الرجال عادت الروح إليه ودخلت فيه، فيُمدّ له في بصره فينظر إلى موضعه من الجنّة أو النار، فينادي بأعلى صوته إن كان من أهل الجنّة: عَجِّلوني عَجِّلوني. وإن كان من أهل النار: رُدُّوني رُدُّوني. وهو يعلم كلّ

شيء يُصنع به، ويسمع الكلام»[١].

ومثل ما رواه فيه عن إسحاق بن عمّار أنّه سأل أبا الحسن الأوّل صلوات اللّه عليه عن المؤمن يزور أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ فقال: على قدر فضائلهم، منهم مَن يزور كلّ يوم، ومنهم مَن يزور في كلّ يومين، ومنهم من يزور في كلّ ثلاثة أيّام. قال: ثمّ رأيت في مجرى كلامه أنّه يقول: أدناهم جمعة، فقال له: في أيّ ساعة؟ قال: عند زوال الشمس أو قُبيل ذلك، فيبعث اللّه معه ملَكاً يُريه ما يُسَرّ به، ويستر عنه ما يكرهه، فيرى سروراً ويرجع إلى قُرّة عين»[٢].

ومثل ما رواه حفص بن البختريّ عن أبى عبد اللّه عليه السلام: أنّ الكافر يزور أهله، فيرى ما يكرهه، ويستر عنه ما يُحبّ[٣].

وقد ذكر شارح (الفقيه): أنّه رُويَ في الموثّق عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام أنّ كلّ مؤمن وكافر مات يجيء عند الزوال لزيارة أهله، فإن رأوا عملاً صالحاً من أهلهم شكروا اللّه عزوجل، وإن رأوا عملاً سيّئاً تألّموا وتحسّروا حسرة عظيمة[٤].

وروي أيضاً عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام، في خبر كالصحيح «أنّه سُئل عنه هل يجيء الميت لزيارة أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ قال: في كلّ أُسبوع وشهر وسنة بمقدار منزلتهم، قال: في أيّ صورة؟ قال: في صورة طائر لطيف يجلس على جدار بيته، وينظر إلى أحوال اهله، فإن كانت حالهم حسنة يُسرّ، وإن كانت سيّئة يغتمّ ويحزن»[٥].

وروي أيضاً في حديث قويّ عن عبد الرحيم، عنه عليه السلام: أنّه سأله عن أنّ

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ١:١٩٣/ ح ٥٩٢.
٢ ـ من لايحضره الفقيه ١: ١٨١ /ح ٥٤٢..
٣ ـ نفس المصدر.
٤ ـ شرح الفقيه الفارسي ١: ٣٤٦ الطبعة الحجريّة. العربى!
٥ ـ شرح الفقيه ١: ٣٤٦.

المؤمن هل يزور أهله؟ قال عليه السلام: «نعم يرخَصه اللّه تعالى، ويُرسل معه ملكَين، وهو على صورة طائر، ويجلس على حائط بيته وينظر إلى أهله ويسمع كلامهم»[1].

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في حال الميت بعد مفارقة روحه عن جسده؛ بل إنّه يستقيم بالقول بذلك توجيه القول بتجسيم الأعمال كما سيأتي بيانه، وكذا يستقيم توجيه ما ورد من ظهور الملكَين مُنكر ونكير على المؤمنين بصورة حسنة وعلى غيرهم بصورة مهيبة، وكذا ظهور جبرئيل عليه السلام في صورة دِحْية الكلبيّ وأمثال ذلك، سواء قيل بكون الملائكة أجساماً نورانيّة لطيفة، كما هو ظاهر الشرع، أو ذواتاً مجرّدة كما ذهب إليه بعض الحكماء، و سيجيء زيادة بيان لذلك فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

وقد وردت بما يدلّ على هذا القول أخبار كثيرة غير ما ذكرنا هنا أيضاً، كما نقلنا سابقاً جملة من الأخبار في ذلك، وكلّها متقاربة المضامين تدلّ على انتقال الأرواح إلى القالب المثاليّ، فتذكّر.

ثمّ إنّ عمدة المستند في ذلك عند المتمسّكين بالأخبار، هي تلك الأخبار الواردة في ذلك، كما أنّ عمدة المستند فيه عند الحكماء الإشراقيّين والصوفيّة من المتكلّمين هي ما عرفوه بمجاهداتهم الذوقيّة.

---

١ ـ نفس المصدر.

من جملة الشواهد على وجود
العالم المثاليّ ما يُشاهَد في النوم

لقد جعل بعض من القائلين بوجود هذا العالم المثاليّ وانتقال الروح إلى بدن مثالي بعد المفارقة عن البدن العنصريّ، من جملة الشواهد على ذلك ما يشاهده النائم في نومه من الصور، كما ورد في الأخبار من تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يشاهد فيها، وأنّ النوم أخو الموت.

وكان وجه هذه الشهادة، أنّ الصورة التي يراها الانسان في منامه من صورة ذاته، أو صورة غيره من الإنسان أو غيره، إمّا: أن تكون هي الصورة المحسوسة بحسّ البصر الظاهريّ المنتزعة من المحسوس العينيّ الموجود في الخارج، فهذا باطل، لأنّ البصر الظاهريّ معطّل في حالة النوم باتّفاق العلماء من الحكماء وغيرهم، بل إنّ تعطّله معلوم بالضرورة، فكيف يفعل فعلاً ؟ وأيضاً فعُلم بالضرورة أنّ تلك الصور ليست صوراً محسوسة منتزعة من أعيان خارجيّة، وإلّا لترتّبت الآثار الخارجيّة المترتّبة عليها، عليها، وليس كذلك.

وإمّا أن تكون هي صوراً موجودة في الخيال أو في القوة المتخيّلة، فهذا وإن كان ممّا قال به جمعٌ من الحكماء، ولا سيّما الطبيعيّين منهم، لكنّه ممّا لا يكاد يتمّ، لأنّه مبنيّ على تعطّل الحواس الظاهرة وعدم تعطّل الحواس الباطنة في المنام، وهذا

غير معلوم، بل إنّ ما ذكروه في سبب تعطّل الحواس الظاهرة في المنام يجري في تعطّل الحواس الباطنة أيضاً، حيث إنّ سبب التعطّل سواء كان هو نوعاً من قطع العلاقة مع البدن الذي يحصل للنفس حالة النوم، حيث إنّها في تلك الحالة يصير علاقتها مع البدن قليلة ومنقطعة في الجملة، أو كان استيلاء رطوبة على أعصاب الدماغ التي هي مبادئُ الحواسّ كما قالوا، أو أمر آخر غير ذلك، فهذا السبب كما أنّه يجري في تعطّل الحواسّ الظاهرة يجرى في تعطّل الباطنة منها أيضاً. ولا دليل على اختصاصه بالظاهرة منها، بل الظاهر جريانه في الباطنة وكونه سبباً لتعطّلها أيضاً. وأيضاً إنّ الصور الخياليّة يجب أن تكون منتزعة من محسوس خارجيّ، تبقى تلك الصورة في خزانة الخيال، ونحن قد نرى في المنام صورة لم نَرَ ذاتَ صورتها قطّ، وإنّ القوة المتخيّلة وإن كانت قد تخترع صوراً، لا تكون ذوات صورها موجودة، ولم تجئ تلك الصور إليها من جهة الحواسّ الظاهر والخيال، إلّا أنّ أكثر ما تخترعه هي الصورة الكاذبة التي لا حقيقة لها، وإن كان يمكن نادراً أن تخترع بمحض تعمّلها صورة توافق ما في الخارج من بعض الوجوه، وأندر منه الموافقة من كلّ الوجوه، والحال أنّا كثيراً ما نرى في المنام رؤيا صادقة، بل نرى صورة لم نر ذا صورتها قطّ، ثمّ يتّفق أن نرى بعد ذلك ذا صورتها أيضاً موافقاً لما رأيناه في المنام من كلّ الوجوه. ومستبعد جدّاً أن تكون تلك الصورة من مخترعات المتخيّلة، اتّفقت موافقتها من كلّ الوجوه، وعلى هذا فمَن قال بأنّها خيال منفصل، إن أراد أنّها صورة مشابهة للصورة الخياليّة منفصلة عن المادّة الجسمانيّة فله وجه، وإن أراد أنّها نفس الصورة الخياليّة المنفصلة عن المواد، فعليه البيان، بل فيه نظر لا يخفى.

وأمّا أن تكون الصورة المشاهدة في المنام صورة مرتسمة في جسم فلكيّ أو عنصريّ، أو في النفوس المنطبعة الفلكيّة مثلاً يشاهدها النفس فيه بسبب ارتباطها به نوعاً من الارتباط مشاهدة عقليّة كأنّها مشاهدة حسّيّة، فذلك أيضاً ممّا لا يكاد

يتمّ، لأنّه حينئذ كان ينبغي أن تشاهدها النفس في ذلك المحلّ المنطبع هي فيه مشاهدةَ الحالّ في محلّه، والحال في الصور المرئيّة في المنام بخلاف ذلك، حيث إنّا نراها موجودة بوجودٍ منفرد غير متعلّق بشيء آخر من جرم فلكيّ أو جسم عنصريّ أو نفس منطبعة فلكيّة.

وحيث بطلت تلك الاحتمالات فبقي أن تكون الصورة المرئيّة في المنام موجودة في عالم آخر هو عالم المثال، كما تبيّن حاله.

وأمّا وجه كون الصورة المرئيّة فيه تارة موافقة لما في الخارج، كما في الرؤيا الصادقة، وتارة غير موافقة كما في الرؤيا الكاذبة، فكأنّه لأجل أنّ النفس إذا كانت صافية من شوب كدورات الطبيعة، فبصرها الذي لها في بدنها المثاليّ صحيحة، فهي ترى بتلك العين الصحيحة الأشياء على ما هي عليها، وإن لم تكن صافية عن ذلك فعينها التي لها في ذلك البدن عليلة، وهي ترى بتلك العين العليلة الأشياء على خلاف ما هي عليه، كما في العين الظاهريّة للأحول مثلاً.

وهذا الذي ذكرنا هو إشارة إجماليّة إلى الرؤيا الصادقة والكاذبة، ولتفصيلها مقام آخر. وبما ذكرنا يتمّ الشهادة، وبه يظهر سرّ ما ورد من تشبيه حالة البرزخ بحالة الرؤيا وأنّ النوم أخو الموت، وإن كان بين الحالتَين فرق ما، حيث إنّ مفارقة النفس عن البدن في الموت مفارقة تامة وفي النوم مفارقة في الجملة، وبهذا الاعتبار أيضاً يكون هذا الشاهد شاهداً على المطلوب، فتبصّر.

***

حضور أمير المؤمنين عليه السلام في أمكنة متعدّدة

ثمّ إنّه ممّا يؤيّد هذا المطلوب، ويكون شاهداً عليه ما نُقل أنّه روى بعض الأعاظم من العلماء كالسيّد الداماد طاب ثراه في (الجذوات): «أنّ مَظهر العجائب ومُظهر الغرائب، سيّد الوصيّين عليَّ بن أبي طالب، عليه وعلى أولاده المعصومين أجمعين سلام اللّه تعالى إلى يوم الدين، كان ليلةً من ليالي شهر اللّه الأعظم شهر رمضان ضيفاً لعدّة من الصحابة، وأفطر في بيوتهم المتعدّدة، وقد قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ عليّاً أفطر في بيته»[1].

فإنّ توجيه هذا الحديث، إنّما يمكن على القول بعالم المثال، وبوجود البدن المثاليّ، حيت إنّ حضور عليّ عليه السلام ببدنه العنصريّ في بيوت عدّة من الصحابة مع كونه في بيته بذلك البدن ممتنع بالذات، فإنّ جسماً واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون في زمان واحد وفي آن واحد إلّا في مكان واحد لا أزيد، وادّعاء أنّ ذلك لعلّه كان من معجزته وكرامته عليه السلام لايكاد يصحّ، فإنّ المعجزة والكرامة إنّما تُمكن في شيء يكون ممكناً ذاتيّاً، ويكون ممتنعاً عاديّاً، لا في الممتنع بالذات. كما أنّ ادّعاء أنّ ذلك لعلّه كان لأجل أنّ اللّه تعالى خلق ملائكة بصورة عليّ عليه السلام، وأنّ أُولئك

---

١ ـ الجذوات ٤٨ ـ الطبعة الحجريّة.

الملائكة أفطروا في بيوت الصحابة وظنّ الصحابة أنّهم عليّ عليه السلام، والحال أنّه عليه السلام نفسه أفطر في بيته غير مستقيم، لأنّ المفروض في الحديث إفطار عليّ عليه السلام في بيوت الصحابة، لا إفطار الملائكة.

نعم، يصحّ توجيه ذلك على القول بالبدن المثاليّ، فإنّه لا مانع من أن يكون لروحه الشريف المقدّس أبدان مثاليّة، ويكون قد ظهر في ضمن كلّ بدن مثاليّ في بيتٍ واحدٍ من الصحابة، وظهر ببدنه العنصريّ في بيته، وعلى هذا فيكون في الحديث الشريف شهادة على المطلوب.

وفيه ـ مع الشهادة على ثبوت أصل عالم المثال ووجود البدن المثاليّ ـ شهادة على أمرين آخرين أيضاً:

الأوّل: إمكان تعلّق الروح في عالم اليقظة أيضاً ببدن مثاليّ، وأنّه لايلزم أن يكون ذلك بعد المفارقة التامّة كما في حالة الموت، أو المفارقة في الجملة كما في حالة النوم.

والثاني: جواز تعلّق روح واحد، وخصوصاً إذا كان مقدّساً شريفاً، بأكثر من بدن واحد مثاليّ.

ولا امتناع أيضاً في كلّ منهما.

بل يشهد على الأوّل منهما أنّه رُوي عن الصادقين عليهما السلام أنّهم قالوا في تفسير قولهم: «يا مَن أظهرَ الجميلَ وسَتَرَ القبيح»: إنّ للمؤمن مثالاً في العرش، وإنّه إذا فعل فعلاً جميلاً فَعَله ذلك المثالُ أيضاً في حضور الملائكة، فيُظهره اللّه تعالى عليهم، وإذا فعل فعلاً قبيحاً لم يقم بذلك القبيح ذلك المثال، فيستره اللّه تعالى عنهم[1].

---

١ ـ راجع بحارالأنوار ٥٤/٣٥٤ و مفتاح الفلاح ذيل دعاء «يامن أظهر الجميل»، و شرح الأسماء للسبزواريّ ٩١/١.

فإنّ الظاهر، أنّ ذلك المثال هو القالب المثاليّ الذي تعلّق به روح المؤمن لا أمر آخر، ولا ملك من الملائكة كان بصورة ذلك المؤمن، وحيث كان ذلك قالباً مثاليّاً، كان فيه شهادة على جواز تعلّق الروح في حالة اليقظة وفي حال التعلّق التامّ بالبدن العنصريّ بذلك البدن المثاليّ، ولا امتناع في ذلك، حيث إنّ البدن المثاليّ ليس كالبدن العنصريّ حتّى لايجوز تعلّق الروح الواحد في زمان واحد بأكثر من بدن واحد، بل هو كالظلّ والشبح للبدن الأصليّ العنصريّ، وموجود بالعرض بوجود البدن الأصليّ، وتعلّق الروح به وبالبدن الأصليّ تعلّق واحد، إلّا أنّه بالبدن الأصليّ بالذات، وبالمثاليّ بالعَرَض، فعلىٰ هذا فلا امتناع في أن يتعلّق النفس الواحدة مع تعلّقها بالبدن الأصليّ بالبدن المثاليّ الواحد أو الأكثر من الواحد. وهذا بخلاف تعلّقها ببدنين عنصريّين أو أكثر، حيث إنّ أحدهما منفصل الذات ومبائن الحقيقة عن الآخر، فإنّه لا يجوز تعلّق النفس الواحدة في زمان واحد بشيئين مباينَيِ الذات تعلّقَ التدبير والتصرّف.

وكذلك يشهد على الثاني من الأمرَين ما ذكره بعضُهم من أنّ البدن المثاليّ كالشبح الذي يُرى في المرآة، بل إنّ ما يرى في المرآة هو كوّة مفتوحة إلى عالم المثال، وكما جاز انطباع صورة واحدة في مرايا متعدّدة متكثّرة في زمان واحد، فلِمَ لايجوز تعلّق روح واحد خصوصاً إذا كان مقدّساً شريفاً بقوالب مثاليّة متعدّدة في زمان واحد؟!

وبما ذكرنا يمكن توجيه ظواهر ما دلّ على ظهور مَلَك الموت في زمان واحد في أمكنة متكثّرة لقبض الأرواح، وإن كان يمكن أن يكون له وجه آخر لم نعلمه، واللّه ورسوله وأُولو العلم أعلم به.

وكذا توجيه ما قيل أنّ إلياس عليه السلام هو إدريس النبيّ عليه السلام، وهو عليه السلام مع كونه في السماء يظهر بصورة إلياس في الأرض، واللّه تعالى يعلم.

ثمّ إنّك حيث عرفت بيان الشواهد على هذا المطلوب، وتوجيه الأخبار الواردة في كيفيّة حال الروح بعد المفارقة عن البدن، وكذا توجيه غير ذلك من الأخبار على القول بوجود عالم المثال، فاعلم أنّ العمدة في مستند هذا القول هو الأخبار الدالّة عليه، فلنتكلّم في دلالتها حتّى يتّضح لك ثبوت هذا العالم، وكـذا كـيفيّة حـالاته وأوصافه.

دلالة الأخبار على ثبوت العالم المثالي و البدن المثالي

فنقول: إنّ دلالة تلك الأخبار التي نقلناها دلائلُ على ثبوت العالم المثاليّ ووجود البدن المثاليّ، وإن كانت ظاهرة غنيّة عن البيان لدى التأمّل الصادق، إلّا أنّا لا نُبالي بالتنبيه عليه. فنقول: إنّ ما تضمّنه بعض تلك الأخبار من أنّ الأرواح في صفة الأجساد، وأنّهم على صور أبدانهم ونحو ذلك، ليس المراد به أنّ ذوات تلك الأرواح بأعيانها أجسام كثيفة أو لطيفة على صفة الأجساد وهيئتها وشكلها، لأنّه مع عدم كونه مذهباً لأحدٍ من الملّيّين والفلاسفة، ينفيه ما مرّ من الدليل على تجرّد الروح وعلى كونها مغايرة للبدن بتمامه وأجزائه، بل المراد كما هو صريح بعض الأخبار الأُخر من تلك الأخبار أنّ تلك الأرواح ذوات أُخر وراء الأجساد يُصيّرها اللّه في قوالب وأجساد مثل قوالبها وأجسادها في الدنيا، بحيث يكون لها نوع تعلّق بتلك الأجساد، وهذا بظاهره وإن كان أعمّ من أن يكون ذلك التعلّق تعلّق التدبير والتصرّف، أو التعلّق بوجه آخر من الحلول أو الدخول أو الانضمام أو نحو ذلك، إلّا أنّ تشبيه تلك القوالب بالقوالب الدنيويّة يدلّ على أنّ ذلك التعلّق ليس سوى تعلّق التدبير والتصرّف، فإنّ هذا كان لها مع القوالب الدنيويّة لا غير، مع أنّ القول بتجرّدها ـ كما هو الحقّ وعرفت الدليل عليه ـ ينفي ما سوى تعلّق التدبير والتصرّف.

وحينئذ نقول: إنّ ذلك القالب الذي يصيّر اللّه تعالى الروحَ فيه بعد المفارقة

ظاهر أنّه ليس عين القالب العنصريّ الذي كان للروح حين التعلّق بـه فـي النشأة الدنيويّة، لأنّه باطل بالاتّفاق ولم يَقُل به أحد، حيث إنّ المفروض بطلان ذلك القالب ومفارقة الروح عنه. وإعادته بعينه، أي بأجزائه الأصليّة، وإن كانت ممكنة كما دلّ الدليل عليه، إلّا أنّ تلك الإعادة إنّما تكون عند قيام الساعة لا في النشأة البرزخيّة المتوسّطة بين النشأة الدنيويّة والأخرويّة.

وأيضاً التشبيه بالقالب الدنيويّ كما تضمّنته تلك الأخبار ينفي كونَه عينَ ذلك القالب الدنيويّ، بل يدلّ على أنّه قالب آخر مثل قالبها في الدنيا. وظاهر أيضاً أنّه ليس ذلك القالب الآخر قالباً عنصريّاً جماديّاً أو نباتيّاً أو حيوانيّاً أو إنسانيّاً شبيهاً بقالبها في الدنيا، لأنّ كلّ ذلك متضمّن للتناسخ الذي عرفت الدليل على بطلانه كما مرّ.

ومنه يظهر أنّه ليس قالباً جسمانياً فلكيّاً أيضاً، لأنّ مفسدة التناسخ لازمة على تقديره أيضاً كما يقتضيه التدبّر في دليل بطلانه، مع أنّ الجرم الفلكيّ ـ كما تـقرّر عندهم ـ غير قابل لصيرورته قالباً لروح ما ولتشكّله أشكالاً مختلفة على هيآت القوالب البدنيّة العنصريّة.

وظاهر أيضاً أنّ ذلك القالب ليس شيئاً من جرم فلكيّ، أو جرم إبداعيّ غـير منخرق، أو جسم عنصريّ يكون للروح الإنسـانيّ تـعلّق بـه وراء تـعلّق التـدبير والتصرّف، بل بأن يكون ذلك موضوعاً لتصوّرات الروح وتخيّلاتها، فإنّ ذلك مـع كونه باطلاً ـ كما مرّ الدليل عليه ـ ينفيه ظاهر تلك الأخبار الدالّة عـلى التشـبيه بالقالب الدنيويّ، وعلى أنّ التعلّق به تعلّق التدبير والتصرّف لا غير.

وظاهر أيضاً أن ليس ذلك القالب شيئاً مجرّداً عن المادّة في ذاته مطلقاً وأمراً عقليّاً، لأنّ المفروض كونه قالباً للروح كقالبها في الدنيا وذا هـيئة وشكـل مـثله، والشيء المجرّد والأمر العقليّ لايمكن أن يكون كذلك؛ فحيث ظهر أنّ ذلك القالب

ليس أمراً مجرّداً عقليّاً ولا قالباً جسمانيّاً عنصريّاً أو فلكيّاً، ظهر أنّه من عالم آخر غير العالم الحسيّ والعقليّ متوسّط بين العالمَين، يسمّيه القائلون به عالم المثال وعالم البرزخ، وسيجيء شرح معنى توسّطه بينهما.

ثمّ نقول: إنّ ما تضمّنته تلك الأخبار، من أنّ الأرواح في صفة الأجساد، وأنّهم على صور أبدانهم، وأنّ الروح يُصَيّر في قالب كقالبه في الدنيا، حيث يدلّ على أنّ القالب المثاليّ البرزخيّ مثل القالب الدنيويّ في الصفة والصورة، لا يُنافيه ما تضمّنه بعض الأخبار التي قدّمنا ذِكرها آنفاً، من أنّ الميّت يجيء لزيارة أهله بصورة طائر لطيف، ويجلس على جدار أهله و ينظر إلى أحوالهم، فإنّه يمكن أن يكون المراد به ـ واللّه أعلم ـ أنّ القالب الذي أعدّه اللّه تعالى للأرواح وصيّرها فيه في الأصل، إنّما هو قالب كقالبه في الدنيا في الصورة والصفة، إلّا أنّ ذلك القالب لمّا كان قالباً مثاليّاً متوسّطاً بين العالمين قابلاً للتشكّل بالأشكال المختلفة، ومن جملتها شكل الطائر وصورته، فربّما يجيء بحسب مصلحة من المصالح وبحسب مرتبته ومنزلته في صورة طائر لطيف.

ومنه يظهر أن لا منافاة بين ذلك الخبر، وخبر يونس بن ظبيان[١] عن الصادق عليه السلام المتضمّن لقوله عليه السلام: «سبحان اللّه! المؤمن أكرمُ على اللّه من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر»، لأنّ القائلين بجعله في حوصلة طائر أخضر، لعلّهم قالوا بذلك زعماً منهم أنّ الأصل فيما أعدّه اللّه تعالى للأرواح هو حواصل الطيور الخضر، لا القوالب التي هي أمثال قوالبهم في الدنيا، فردّه عليه السلام لذلك، ولأنّ فيه توهّمَ التناسخ المُحال، وهذا لا ينافي جواز تشكّلهم بعد تعلّقهم بقوالبهم المثاليّة التي هي مثل قوالبهم في الدنيا بصورة طائر أخضر مثلاً.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٦٦ / ١٥٢٦ ـ في تلقين المحتضرين.

وكذلك لاينافيه ما تضمّنه بعض الأخبار التي قدّمنا ذكرها أنّ الأرواح في حجرات، فإنّه يمكن أن يكون المراد به ـ واللّه اعلم ـ أنّهم مع تعلّقهم بتلك القوالب المثاليّة يكونون في حجرات، أي مثاليّة برزخيّة.

ثمّ إنّ الأخبار الواردة في ذلك كما تدلّ على وجود الأبدان المثاليّة لأرواح المؤمنين، كالأخبار التي نقلناها هاهنا، كذلك تدلّ على وجودها لأرواح الكافرين المستضعفين والأطفال، سواء كانوا أطفال المؤمنين أو أطفال الكفّار، كما يظهر ذلك على مَن تصفّح الأخبار، وقد نقلنا جملة منها سابقاً فتذكّر.

وبالجملة، فمدلول الأخبار وجود البدن المثالي لكلّ روح انسانيّ من الأرواح بعد مفارقته عن البدن.

ثمّ إنّ ما دلّ من تلك الأخبار على أنّ أرواح المؤمنين في شجرة من الجنّة، أو في الجنّة، لعلّ المراد به ـ واللّه أعلم ـ الجنّة المثاليّة والشجرة المثاليّة، لا أصل الجنّة الموعودة وشجرتها، كما سنوضّح ذلك فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

كما أنّ ما دلّ منها على أنّ أرواح المؤمنين في بُستان في المغرب في شاطئ الفرات يأكلون من ثماره، وأرواح الكفّار في نار في المشرق أحرّ من نار الدنيا، وهم فيها يأكلون من زقّومها ويشربون من حميمها، لعلّ المراد بتلك الثمار في ذلك البستان الثمارُ المثاليّة، والبستان المثاليّ، وبتلك النارُ النار المثاليّة وكذا الزقّوم والحميم.

ولا منافاة بين ما دلّ على أنّ أرواح المؤمنين في الجنّة أو في شجرة من الجنّة، وما دلّ على أنّ أرواحهم في وادي السلام، أي ظَهر الكوفة ـ يعني النجف الأشرف ـ الذي هو وادي السلامة، وورد في بعض الأخبار أنّه بقعة من جنّة عَدْن، وما دلّ على أنّهم في بستان في جانب المغرب على شاطئ الفرات، لأنّه يمكن أن يكون كلّ تلك الأمكنة مساكن لهم، فيكونون تارة في هذا وتارة في ذاك، وتارة في

ذلك، حيث لا مانع منه، وخصوصاً في الأبدان المثاليّة.

مع أنّه يمكن حمل بعض تلك الأماكن على بعض بحيث يؤل إلى أمر واحد، فتدبّر.

كما أنّه لا منافاة بين ما دلّ على أنّ أرواح الكفّار في نار في المشرق، وبين ما دلّ على أنّهم في وادى برهوت، وهو وادٍ في اليمن، لما ذكرنا من الوجه أيضاً، واللّه سبحانه أعلم بحقيقة الحال.

لوازم القوالب المثالية

ثمّ إنّك حيث عرفتَ ما ذكرنا، فاعلم أنّ تلك الأخبار الواردة الدالّة على وجود أصل تلك القوالب المثاليّة، مع دلالتها على ذلك، تدلّ أيضاً على أحوالها وصفاتها وكيفيّاتها، وأنّها ممّا ينتفي عنها بعض لوازم الجسميّة، ويثبت لها بعض لوازمها الأُخر، وأنّ اللوازم المثبة ماذا والمنفيّة ما هي. ويستفاد منها معنى كون العالم المثاليّ متوسّطاً بين العالَمين ليس في كثافة الماديّات ولا في لطافة المجرّدات.

وبيان ذلك أنّ ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ الأرواح في النشأة البرزخيّة على صفة الأجساد، وأنّهم على صور أبدانهم، وأنّهم في قوالب مثل قوالبهم الدنيويّة، يدلّ على أنّ القالب المثاليّ ثابت له الشكل والهيئة والصورة والوضع، وأمثال ذلك ممّا هو كان ثابتاً للبدن العنصريّ مشابهاً له، وكلّها من لوازم الجسميّة، وهذا ظاهر.

بل إنّه ربّما يُشعر ذلك من جهة إشعاره بأنّ لكلّ روح قالباً مثاليّاً مناسباً له في الصفات كما في النشأة الدنيويّة، و بأنّ تلك القوالب المثاليّة بعضها نورانيّة كما للسعداء، وبعضها ظُلمانيّة كما للأشقياء، وهذا موافق لما ذكره القائلون بوجود هذا العالم من الحكماء أيضاً حيث قالوا: بأنّ الأشباح الموجودة في هذا العالم ذوات أوضاع مقداريّة، منها ظلمانيّة يتعذّب بها الأشقياء، وهي صورٌ زُرقٌ مكروهة تتألّم النفوس بمشاهدتها، ومنها مستنيرة يتنعّم بها السعداء، وهي صور حسنة بهيّة بيض

كأمثال اللؤلؤ المكنون، وما ذكروه يعمّ الأشباح الموجودة في ذلك العالم مطلقاً، سواء كانت أشباحاً هي قوالب الأرواح، أو أشباحاً أُخر هي صور الأعمال قرينة للأرواح. وقد دلّ عليه ما نقله الشيخ البهائيّ (ره) عنهم أيضاً كما نقلناه سابقاً، ولا امتناع في أن يكون لها مقدار ووضع وشكل مع عدم ثبوت جسميّة لها، ولذلك يتمثّلون في ذلك بالصور المرئيّة في المرآة، ويقولون أنّها كوّة مفتوحة إلى عالم المثال.

وكذلك ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ الأرواح في ضمن تلك القوالب المثاليّة البرزخيّة يجلسون حَلَقاً حلقاً على صور أبدانهم العنصريّة الدنيويّة ويتحدّثون ويتنعّمون بالأكل والشرب، وأنّهم ربّما يكونون في الهواء بين الأرض والسماء يتعارفون في الجوّ ويتلاقون، وأنّهم ربّما يجيئون لزيارة أهلهم ويذهبون وينظرون إلى أحوال أهلهم، فربّما يفرحون ويُسَرّون، وربّما يكرهون ويغتمّون، وأنّهم إن رأوا عملاً صالحاً منهم شكروا، وإن رأوا عملاً سيّئاً اغتمّوا وتألّموا، ونحو ذلك من الحالات الواردة في شأنهم في ذلك العالم، يدلّ على أمور:

منها: أنّ لتلك الأبدان المثاليّة حواسّاً ظاهرة وباطنة، وكذا للنفس فيه آلات مثاليّة، كما كانت لها في النشأة الدنيويّة آلات بدنيّة جسمانيّة، وبالجملة قوى مدركة حيوانيّة وآلات مثاليّة، تدرك تلك الأرواح في ضمن تلك القوالب ـ بتوسّط تلك القوى وبتلك الآلات المثالية ـ إدراكاتٍ جزئيّةً ملائمة أو غير ملائمة، فتلتذّ لذّة بدنيّة، أو تتألّم ألماً بدنيّاً، كما كانت تدرك في النشأة الدنيويّة بتوسّط القوى والآلات البدنيّة، مضافاً إلى ما هو ثابت لتلك الأرواح بالقياس إلى ذواتها المجرّدة الباقية من القوة العقليّة التي بها تدرك المعقولات، فتلتذّ لذّة عقليّة أو تتألّم ألماً عقليّاً. وهذا نظير ما قاله الحكماء من أنّ للنفوس المنطبعة الفلكيّة إدراكات جزئيّة مضافاً إلى الإدراكات الكلّيّة للنفوس المجرّدة المتعلّقة بها، مع كون أجسام الأفلاك وأجرامها

لطيفة غير كثيفة، فاللطافة لا تمنع أن تكون لها قوى مدركة جزئيّة، وآلات لذلك لطيفة.

ومنها: أنّ في ذلك العالم أصواتاً وطعوماً وروائح ونحوها من مدركات الحواس، وإن كانت هي مُثُلاً قائمة بذواتها لا أعراضاً، أو كانت أعراضاً قائمة بمُثُل قائمة بذواتها لا كالأعراض الموجودة في العالم الحسّيّ القائمة بالأجسام، وكذلك فيه مأكولات ومشروبات هي غذاء الأرواح في ذلك العالم.

ومنها: أنّ للأرواح في ضمن تلك القوالب حركاتٍ وسكنات في الأين، بل في الكيف أيضاً، وإن كانت الأينيّة منها في ذلك العالم ليست مثل الأينيّة منها في العالم لحسّيّ. وبذلك، وكذا بما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ لهم فيه أكلاً وشرباً وشوقاً ليهما، وتنعّماً بهما، وكذا كراهة وسروراً، يظهر أنّ لتلك الأرواح في ضمن تلك لقوالب قوىً محرِّكةً حيوانيّة فاعلة للحركة، وكذا باعثة عليها من الشوقيّة لشهوانيّة، بل الغضبيّة أيضاً، حيث إنّ النفس التي لها القوة المحرّكة الشوقيّة لا تخلو عن قوّة غضبيّة أيضاً، وإنّ ما ورد من سرورهم وكراهتهم، كما يدلّ على ثبوت القوّة لشوقيّة لهم، كذلك يدلّ على ثبوت القوّة الغضبيّة لهم، حيث إنّ تلك الكراهة أعمّ ن الكراهة النفسانيّة ومن الكراهة البدنيّة التي هي الغضب.

وبذلك يظهر أنّ لتلك الأرواح في ذلك العالم جميعَ القوى الحيوانيّة، مُدرِكة كانت أم محرّكة، فاعلة للحركة أم باعثة عليها، مضافاً إلى ما كان ثابتاً لها بالقياس لى ذواتها الباقية من القوى العقليّة النظريّة والعمليّة والعلوم والمَلَكات.

وهذا بيان جملة من لوازم الجسميّة التي يُستفاد من تلك الأخبار ثبوتها لتلك القوالب المثاليّة ولذلك العالم، ويستفاد منه أيضاً أنّ اللوازم الأُخر الجسمانيّة منتفية منها وعن ذلك العالم، وذلك على وجوه:

الأوّل: أنّه لو كانت كلّ اللوازم الجسمانيّة ثابتةً لها لكانت هي قوالبَ جسمانيّة

عنصريّة أو فلكيّة، وهذا خلاف المفروض.

والثاني: أنّه حيث تضمّنت تلك الأخبار لثبوت ما بيّنّا ثبوتها لها مع السكوت عن ثبوت اللوازم الأُخر الجسمانيّة، فتدلّ بفحاويها على انتفائها عنها، إذ لو كانت هي أيضاً ثابتة لها، لكان ينبغي أن يكون في تلك الأخبار دلالة عليها أو إشعار بها، وإذ ليس فليس.

لا يقال: إنّ ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب أكلاً وشرباً ربّما يُشعر، بل يدلّ، على أنّ لها قوى نباتيّة أيضاً، إذ الأكل والشرب لايكونان إلّا بها. لأنّا نقول: إنّ القوى النباتيّة لا تكون إلّا لجسم له تغذية وتنمية وتوليد، ولا يظهر من تلك الأخبار أنّ هذه الأفعال الثلاثة ثابتة لتلك القوالب حتّى يثبت لها القوى النباتيّة. بل الظاهر منها أنّ فيها دلالة على خلاف ذلك، كما سنشير إليه.

وحينئذ نقول: إنّ ما دلّ على الأكل والشرب لا يدلّ على أكثر من أنّ لها قوّة شوقيّة وشهوانيّة من القوى الحيوانيّة، وقد ذكرنا أنّ القوّة الحيوانيّة ثابتة لها، بل ربّما يُدّعى أنّ فيه إشعاراً بأنّ لذّة الأكل والشرب التي في ذلك العالم لذّة حقيقيّة ليست مثل اللّذة التي في العالم الدنيويّ، حيث إنّها في النشأة الدنيويّة إنّما هي رفعُ ألمِ الجوع والعطش اللذَين هما سببان للتحلّل البدنيّ، ليكون المأكول والمشروب بَدَلَين عمّا يتحلّل من البدن، وأمّا هي في ذلك العالم فليست كذلك، حيث إنّ التحلّل البدنيّ لا يكون فيه حتّى يقارنه ألم جوع أو عطش ويحتاج إلى بدل ما يتحلّل، بل هي لذّة حقيقيّة. وأمّا أنّ التحلّل البدنيّ لا يكون فيه فسنُشير إليه.

الثالث: أنّ تلك الأخبار حيث تدلّ بفحاويها على أنّ تلك القوالب المثاليّة لطيفة في الغاية، روحانيّة جدّاً، باقية دائمة كائنة على صفة الأجساد الدنيويّة دائماً لا تتطرّق اليها شائبة تغيّر أو تبدّل أو زوال أو نحوها، وبالجملة الحالات التي هي

من جهة المادّة الجسمانيّة، فتدلّ على أنّ كلّ اللوازم الجسمانيّة التي هي من جهة المادّة منتفية عن تلك القوالب وعن ذلك العالم، فيظهر منه أنّه ينتفي عنها ما في العالم الحسّيّ من صفات البسائط العنصريّة والاسطقسّات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفّة وأمثال ذلك. وكذا صفات المركّبات منها من المعدنيّات وغيرها. وكذا صفات النبات وأفعالها، من الجذب والإمساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والإنماء والتوليد والتحلّل ونحو ذلك.

وبذلك يظهر أن ليس لها قوى نباتيّة، وأنّ الأكل والشرب الواردَين في الأخبار ليسا ليكونا بدلَين عمّا يتحلّل، وأنّ لذّتهما في ذلك العالم لذّة حقيقيّة ليست مثل ما في النشأة الحسّيّة. وكذا تنتفي عنها الصفات التي للأفلاك من جهة موادّها التي هي متغيّرة في حدّ ذاتها، مع أنّ بعض ما تضمّنته تلك الأخبار من الحالات التي لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب كالأكل والشرب والحركة الأينيّة ونحوها، ينفي أيضاً كونها أجراماً فلكيّة، إذ ليس لها ذلك.

وما فصّلناه جُملةً من أحوال هذا العالم استفَدناه من تلك الأخبار بحسب فهمنا القاصر، وبه يظهر وجه تسمية هذا العالم بعالم المثال من جهة كونه مماثلاً للعالم المحسوس الجسمانيّ المادّيّ في كثير من الصفات واللوازم، وإن كان مغايراً له في عض آخر. وكذا يظهر وجه كون هذا العالم عالماً متوسّطاً بين العالم الحسّيّ والعقليّ ن جهة أنّه ليس في كثافة المادّيّات ولا في لطافة المجرّدات، وأنّه ينتفي عنه بعض وازم الجسميّة ويثبت لها بعض آخر منها. وهذا مطابق أيضاً لما قال به الحكماء لقائلون بهذا العالم كما يظهر على من تصفّح كلامهم في ذلك، إلّا أنّهم زادوا على لك، وقالوا: إنّ المحسوسات بالحواسّ من الأجسام والأعراض ثابتة في هذا العالم، قائمة بذاتها. وإنّ كلّ ما في عالمنا هذا من الأفلاك والكواكب والعناصر المركّبات والأرض والبرّ والبحر والإنسان والحيوان والجماد والمعادن والنبات

والحركات وسائر الأعراض إلى غير ذلك من الموجودات، موجود في العالم المثاليّ إلّا أنّها في ألطف وأحسن وأشرف وأفضل ممّا في عالمنا، لقربها من المبدأ الأوّل...

في أن القول بالأجساد المثاليّة في النشأة البرزخيّة
ممّا لا مانع منه من جهة النقل والعقل، بل إنّه ممّا يؤيّده العقل

ثمّ إنّك إذا تحقّقت ما بيّناه وفصّلناه، وتبيّنت أنّ الشرع الشريف القويم يدلّ على انتقال الأرواح بعد الموت إلى الأجساد المثاليّة التي عرفت صفاتها وحالاتها، فاعلم أنّ القول به ممّا لا مانع عنه مطلقاً، لا من جهة الشرع ولا من جهة العقل، بل إنّ العقل ربّما يؤيّده.

أمّا بيان التأييد، فحيث ظهر ممّا أسلفنا لك أنّ النفس الإنسانيّة لمّا كانت بدنيّة في أفعالها، محتاجة إلى الآلات البدنيّة في إدراكاتها الجزئيّة، التي لا ينفكّ عنها في حال من الأحوال، فتحتاج البتّة بعد المفارقة أيضاً إلى بدنٍ ما تتعلّق هي به وتتصرّف فيه تصرّف التدبير، وتجعله آلة لأفعالها وإدراكاتها، وظاهر أنّ ذلك البدن ليس هو البدن الأوّل العنصريّ، لكون المفروض مفارقتها عنه ولم يعد بعد، ولا بدناً آخرَ جسمانيّاً عنصريّاً أو فلكيّاً، لما ظهر من بطلانه، ولا أمراً عقليّاً لبطلانه أيضاً كما سبق، فلابدّ أن يكون بدناً آخر من جنسٍ عالم آخر متوسّط بين التجسّم الماديّ والتجرّد العقليّ، أي البدن البرزخيّ المثاليّ، وفيه المطلوب.

وكما أنّ الأخبار الواردة في ذلك دالّة على وجود البدن المثاليّ لكلّ روح من الأرواح على ما عرفتَ بيانه، كذلك هذا الدليل أيضاً يدلّ عليه، حيث إنّ احتياج

النفس الإنسانيّة إلى بدن غير مختصّ بنفس دون نفس، بل يعمّ الكلّ، أي نفوس الكاملين وغير الكاملين والسعداء والأشقياء والمتوسّطين والبُله والصبيان والمجانين، إذ نفوس الكلّ باقية بعد خراب أبدانهم، كما عرفتَ الدليل عليه فيما سلف. وقد دلّ الدليل المذكور على أنّ النفس الباقية بعد فناء بدنها العنصريّ تحتاج إلى بدن مثاليّ، وفيه المطلوب.

وأمّا بيان عدم المانع عنه، فلأنّ ذلك المانع: إمّا من جهة الشرع، وظاهرٌ انتفاؤه، وإمّا من جهة العقل، وليس يُتصوّر هنا مانع عنه من جهةٍ إلّا توهم لزوم التناسخ المستحيل، وهو منتفٍ هنا. وبيان الانتفاء أنّ العمدة والأصل في بُطلانه أحد أمور ثلاثة:

أحدها: أنّ النفس المستنسخة إذا قلنا بجواز تعلّقها ببدن آخر، يكون ذلك البدن لاستعداده لحدوث تعلّق نفس به مناسبة له مستعدّاً لحدوث نفس له غير النفس المستنسخة، فإذا جاز تعلّق تلك النفس الأُخرى به، مع فرض جواز تعلّق المستنسخة أيضاً به، لزم جواز أن يتعلّق به نفسان، وهذا مُحال كما مرّ بيانه.

والثاني: أنّه إذا جاز التناسخ وتعلّق النفس المستنسخة ببدن آخر غير الأوّل، لزم أن ينقلب فعليّتها التي حصلت لها في ضمن البدن الأوّل إلى القوّة التي كانت لها أوّلاً في ضمن البدن الآخر، وانقلاب الفعليّة إلى القوّة والاستعداد المحض مُحال.

***

والثالث: أنّه يلزم منه جواز تعلّق نفس واحدة بأكثر من بدن واحد تعلّق التدبير والتصرّف.

ولا يخفى أنّ هذه المحالات لا تلزم على تقدير القول بالانتقال إلى البدن المثاليّ أصلاً، لأنّ البدن المثاليّ حيث إنّه ليس من جنس البدن الجسمانيّ وليس له مادّة جسمانيّة، فليس له قوّة ولا استعداد لشيء، لأنّ ذلك من توابع المادّة

الجسمانيّة، و إذا لم يكن له قوّة و استعداد، كما للجسمانيّات، فلا يلزم أن يكون مستعدّاً لحدوث نفس أخرى، حتّى إذا تعلّقت به النفس المستنسخة لزم أن يجوز أن يتعلّق به نفسان. ولا أن يكون إذا تعلّق به نفس لزم أن تكون تلك النفس في ضمنه بالقوّة، حتّى يلزم انقلاب الفعليّة إلى القوّة، بل يمكن أن يكون النفس باقية في ضمنه أيضاً على فعليّتها الأوّلية الحاصلة لها في ضمن البدن العنصريّ كائنة كما كانت.

وكذلك حيث كان البدن المثاليّ ظلّاً وشبحاً للبدن العنصريّ وموجوداً بالعرض بوجوده، لا يلزم منه تعلّق النفس الواحدة تعلّق التدبير والتصرّف ببدنَين مُتغايرين بالذات منفصلين بالحقيقة موجودين كلّ منهما بوجود منفرد، فلا يلزم منه مُحال، لأنّ المحال إنّما هو تعلّقها ببدنَين منفصلين موجودين كلٌّ منهما بوجود على حِدة بالذات.

فإن قلت: كيف يجتمع القول بعدم مادّة لذلك البدن المثاليّ مع القول بحدوثه؟ كما هو ظاهر بعض تلك الأخبار المذكورة، مع أنّ المقرّر عند الحكماء أنّ كلّ حادث مسبوق بمادّة.

قلت: إنّ القول بمسبوقيّة كلّ حادث بمادّة، وإن كان ممّا قالته الحكماء، إلّا أنّه ليس عليه دليل قطعيّ، بل إنّ الدليل على حدوث العالم بجملته ـ كما هو إجماعيّ أهل الملل والأديان، على ما قرّرناه في رسالة (حدوث العالم) ـ ينفي ذلك القول، فإنّ هذا القول يستلزم القول بقِدم العالم، ولا أقلّ من قِدم المادّة زماناً، ومقتضى حدوث العالم بجُملته حدوثاً زمانيّاً أو دهريّاً كما قرّرناه هناك حدوث المادّة أيضاً كذلك، لأنّها من اجزاء العالم. بل نقول:

إنّه يمكن حدوث الحادث بمحض العلم بالأصلح والعناية الأزليّة المقتضية لحدوثه، والمرجّحة لتخصّصه بزمان دون زمان، سواء كان ذلك الحادث مجرّداً عن المادّة أو مادّيّاً أو متوسّطاً بينهما، وحدوث البدن المثاليّ على تقدير القول به لعلّه

من هذا القبيل، حيث يجوز أن يكون اقتضى العلم بالأصلح حدوثه وتعلّق النفس به، كي لا تكون معطّلة من جهة إدراكاتها البدنيّة. وأمّا تخصّص كلّ نفس ببدن مثاليّ، فلعلّه كان وجهه مناسبة ما بين تلك النفس وذلك البدن المثاليّ المناسب لها من حيث صفاتها وحالاتها الموافق للبدن الأوّل العنصريّ في بعض الصفات والهيئات والحالات، وإن لم نكن نعلم تلك المناسبة على التحقيق.

وهذا على تقدير تسليم كون البدن المثاليّ مغايراً بالذات وبالوجود للبدن العنصريّ، أمّا على تقدير كونه ظلّاً وشبحاً للبدن العنصريّ كما هو التحقيق، وموجوداً بوجوده بالعَرَض، سواء قلنا بحدوثه بحدوث البدن العنصريّ، مقارناً له كما دلّت عليه كثير من الشواهد المتقدّمة، وبوجوده بالعرض بوجود البدن العنصريّ، أو قلنا بحدوثه بعد خراب البدن، وكون وجوده بالعرض بوجود الأجزاء الأصليّة من البدن الأصليّ وظلّاً وشبحاً لها، فلا يرد السؤال قطعاً، لأنّ اللازم على هذا التقدير حدوث البدن المثاليّ بحدوث البدن العنصريّ المسبوق بالمادة أو بعده بتبعيّته، وكذا وجوده بالعرض بوجود البدن الأصليّ أو الأجزاء الأصليّة منه بالذات، ولا محذور فيه.

وهذا كما يقولون: إنّ لوازم المهيّات غير مجعولة بجعلٍ على حدة، بل إنّ هناك جعلاً واحداً يتعلّق بالذات بالمهيّة وبالعرض بلازمها، وإنّهما موجودان بوجود واحد حاصل للمهيّة بالذات وللازمها بالعَرَض.

وبوجه آخر، أنّ ذلك الذي ذكرت، إنّما هو على تقدير القول بحدوث المثاليّ بعد مفارقة النفس عن البدن العنصريّ، وذلك ليس بثابت، بل إنّ بعض الشواهد التي ذكرناها شاهدة على وجود البدن المثاليّ ربّما تشهد بأنّ البدن المثاليّ كان حاصلاً للنفس حين تعلّقها بالبدن العنصريّ أيضاً.

ويمكن حمل الأخبار الأُخر عليه أيضاً كما أشرنا إليه.

وعلى هذا، فلا يرد ما ذكرت أصلاً، بل إنّه على تقديره يكون عدم ورود مفسدة التناسخ أظهر، لأنّ ذلك البدن المثاليّ حيث كان موجوداً للنفس قبل المفارقة أيضاً، كان بدنًا أصليّاً لها كالبدن العنصريّ، إلّا أنّه كان أوّلاً معه مقارناً له بهيئته، وثانيّاً منفرداً عنه مقارناً للأجزاء الأصليّة منه، والبدن الأصليّ للنفس لا يكون فيه استعداد لنفس أُخرى غيرها، حتّى يلزم جواز اجتماع نَفْسَين في بدن واحد، وكذلك لا تصير النفس المتعلّقة به بالقوّة من جهة كمالاتها حتّى يلزم انقلاب ما بالفعل إلى ما بالقوة، بل تكون بالفعل في كمالاتها كما كانت أوّلاً، وكذلك لايلزم تعلّق نفس واحدة ببدنين منفصلين متغايرين بالذات والوجود، لما عرفت. وهذا هو المعتمد أيضاً في دفع مفاسد القول بالتناسخ، على تقدير انتقال النفس يوم القيامة إلى البدن الجسمانيّ العنصريّ الذي هو عين البدن الأوّل العنصريّ بحسب الأجزاء الأصليّة وكثير من الصفات والحالات وإن كان مغايراً بحسب الأجزاء الفضليّة وبعض الصفات على ما سنحقّقه فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

وبالجملة، فينبغي أن يكون التعويل في دفع لزوم مفاسد التناسخ على القول بانتقال الأرواح إلى الأجساد المثاليّة على ما ذكرنا، لو قلنا بامتناع التناسخ عقلاً، كما قرّرنا الدليل العقليّ على امتناعه في محلّه، سواء قلنا بامتناعه سمعاً أيضاً أم لم نقل، وإن كان يمكن دفع لزوم مفاسده عن هذا القول، على تقدير القول بامتناع التناسخ سمعاً أيضاً، بما تضمّنه كلام بعض من المتبحّرين، ككلام الشيخ البهائيّ الذي نقله هو عنه.

كلام مع الشيخ البهائيّ والعلّامة المجلسيّ

وحاصل الدفع أنّ العمدة في بطلان التناسخ هو إجماع المسلمين وضرورة الدين، وهذا الاجماع وهذه الضرورة إنّما تحققا في بطلان التناسخ بالمعنى الذي قال به التناسخيّة، وهو انتقال الروح من بدن عنصريّ إلى بدن آخر جسمانيّ عنصري أو فلكيّ، لا إلى بدن مثاليّ أيضاً، فإنّه لو انعقد الاجماع أو تحقّقت الضرورة في نفي هذا أيضاً لما قال به كثير به من المسلمين كشيخنا المفيد (ره) وغيره من علمائنا المتكلّمين المحدّثين.

ولايخفى أنّ هذا الوجه أيضاً وجه جيّد لو ثبت ذلك الادعاء، إلّا أنّ في كلاميهما نظراً من جهة أخرى، وهو أنّ ما تضمّناه من أنّ التناسخ لم يتمّ دليل عقليّ على امتناعه منظور فيه، كيف وقد قام الدليل العقليّ عليه، وعلى تقديره ! فيبقى السؤال عن أنّ المحال العقليّ الذي يلزم على تقدير انتقال الروح إلى البدن الجسمانيّ غير البدن الأوّل كما يراه التناسخيّة، هل يلزم على تقدير انتقال الروح إلى البدن المثاليّ أم لا ؟ وعلى تقدير عدم اللزوم فوجهه ماذا ؟ بل ربّما يقال إنّ المحذور ليس هو لزوم إطلاق التناسخ حتّى يُجاب بأنّ الشرع جوّز هذا النحو من التناسخ ومنع غيره، بل الإشكال إنّما هو لزوم المحذور اللازم للتناسخ، كما ذكروه في بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذا نفسَين، وكون نفس واحدة ذات

بدنين منفصلَين متغايرين بالذات، أو انقلاب الفعليّة قوّة، وهذا لازم في الظاهر على تقدير الانتقال إلى البدن المثاليّ أيضاً كما في صورة الانتقال إلى البدن الجسمانيّ، فينبغي دفع لزوم هذا اللازم فيما نحن فيه.

وأيضاً أنّ ما تضمّنه كلام الشيخ البهائيّ (ره) من عود الأرواح عند قيام القيامة الكبرى إلى أبدانها الأوّليّة بإذن مُبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشتّتة، أو بإيجادها من كتم العدم يُشعر بتجويزه إعادة المعدوم، وقد عرفت امتناعها عقلاً.

وأيضاً، فما تضمّنه كلامه من أنّه ليس إنكارنا على التناسخيّة حكمنا بتكفيرهم بمجرّد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى بدنٍ آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقِدم النفوس وتردّدها في أجسام هذا العالم وإنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأة الأُخرويّة محلّ تأمّل، لأنّ بطلان التناسخ إذا انعقد إجماع المسلمين عليه، وكان ضروريّاً في الدين، ينبغي الحكم بكفرهم بمجرّد ذلك مطلقاً. سواء قالوا بقِدم النفس أم قالوا به، وإن كان القول بقِدم النفس وإنكار المعاد الجسمانيّ مَنشأً للحُكم بكفرهم أيضاً لو كانوا قائلين بذلك ومُنكرين لذاك، وليس يظهر أنّ ما انعقد الأجماع على بُطلانه ـ وبطلانُه ضروريّ في الدين ـ هو القول بالتناسخ بالمعنى المتنازَع فيه، الذي كان مع القول بقِدم النفوس ومع الإنكار للمعاد الجسمانيّ، بل الظاهر أنّه القول بهذا التناسخ مطلقاً.

كما أنّه ليس يظهر من الشرع أنّ المعاد الجسمانيّ هو عود الروح إلى بدن آخر غير الأوّل مطلقاً، كما أسند هو القولَ به إلى كثير من أهل الإسلام، بل الظاهر من الشرع وكذا من كلمات أكثر أهل الإسلام كما هو التحقيق، هو عود الروح الباقي بذاته إلى البدن الأوّل بعينه من جهة أجزائه الأصليّة الباقية، وإن كان مغايراً للبدن الأوّل من جهة الأجزاء الفضليّة، وأنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص بعينه نفساً وبدناً، واللّه أعلم بالصواب.

في ثبوت السعادة والشقاوة في عالم البرزخ

ثمّ إنّه حيث انجرّ الكلام إلى هذا المقام، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده من المرام، فنقول: إنّ الشرع كما نطق بوجود قالب مثاليّ لكلّ روح من الأرواح، وعرفت أنّه ممّا يؤيّده العقل أيضاً، كذلك دلّ على أنّ للأرواح في ذلك العالم المثاليّ ـ أي في عالم البرزخ ـ سعادةً وشقاوةً بدنيّتين، ولذّة وألماً حسّيَّين، وقد وردت بذلك أخبار لا تُحصى، كما لا يخفى على مَن تتّبعها، ويؤيّده العقل أيضاً، حيث إنّ البدن المثاليّ إذا كان له قوى وحواسّ بدنيّة، كما دلّت تلك الأخبار عليه، وجب أن يكون من شأن الروح المتعلّقة به إدراك المحسوسات، فتلتذّ به أو تتألّم على وفق حالها ومرتبتها، وإلّا فيكون وجود تلك القوى والحواسّ معطّلاً.

وبالجملة، فيجب أن يكون لها في ضمنه لذّة حسّيّة أو ألم حسّيّ، مضافاً إلى السعادة والشقاوة العقليّتين اللتَين هما لها بالقياس إلى ذاتها، وقد دلّ الدليل العقليّ على وجودهما لها بحسب حالها، ولم يُنكره الشرع أيضاً، كما عرفت بيان ذلك فيما تقدّم.

وكذلك قد دلّ على أنّ اللذّة الحسّيّة والألم الحسّيّ في عالم البرزخ أعظم شأناً وأشدّ تأثيراً منهما في العالم الدنيويّ، كما وردت به أخبار كثيرة أيضاً.

وقد ورد أيضاً تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يُشاهَد

فيها، وهذا أيضاً مطابق للعقل، حيث إنّا نجد من أنفسنا أنّ المحلوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس الدنيويّ، وكأنّ وجهه قلّة العوائق وتجرّد النـفس وصـفاء القابل، ونحو ذلك ممّا له مدخل في كَون اللّذة أعظم والألم أشدّ.

في تجسّم الأعمال

وكذلك قد ورد الشرع بما يدلّ على تجسّم الأعمال، وذلك أيضاً أكثر من أن يُحصىٰ:

قال تعالى: ﴿وَوَجَدوا ما عمِلوا حاضراً﴾[1].

﴿سيُطَوَّقون ما بَخِلوا به يومَ القيامة﴾[2].

﴿بلى مَن كسب سيّئةً وأحاطت به خطيئتُه﴾[3].

﴿الذين يأكلون أموال اليَتامى ظُلماً إنّما يأكلون في بُطونهم ناراً وسيَصْلَون سَعيراً﴾[4].

وفي الحديث: «الذين يشربون في آنية الفضّة إنّما يُجَرجَر في بطونهم نارُ جهنّم»[5].

وفيه أيضاً: «الجنّة قِيعانٌ غِراسُها: سُبحان اللّه وبحمده»[6].

إنّما هي أعمالهم رُدّت إليهم»[7].

---

١ ـ الكهف (١٨): ٤٩.
٢ ـ آل عمران (٣): ١٨٠.
٣ ـ البقرة (٢): ٨١.
٤ ـ النساء (٤): ١٠.
٥ ـ غوالي اللآلي ٢: ٢١١؛ مستدرك الوسائل ٢: ٥٩٨/ ح ٢٨٣٨.
٦ ـ علم اليقين ٢: ٨٨٤ طبعة قمّ.
٧ ـ نفس المصدر.

وفيه أيضاً: «ما مِن صلاةٍ يحضر و قتُها إلّا نادىٰ مَلَكٌ بين يَدَي الناس، أيّها الناس، قوموا إلى نيرانكم، التي أوقَدْتُموها على ظهوركم فأطفئوها بصلاتكم»[١].

وفيه أيضاً: «ما من أحدٍ يمنع مِن زكاة مالهِ شيئاً، إلّا جعل الله عزّوجلّ ذلك يوم القيامة ثعباناً من نار مطوّقاً في عُنقه ينهش من لحمه حتّى يفرغ من الحساب»[٢].

وفيه أيضاً: «إنّ العبد إذا كان في آخر يوم من الدنيا وأوّل يوم من الآخرة مُثّل له مالُه ووُلده وعمله، فيلتفت إلى ماله فيقول: واللّهِ إنّي كنتُ عليك لحريصاً شحيحاً، فماذا عندك؟ فيقول: خُذ منّي كفَنَك، فيلتفت إلى وُلده فيقول: واللّهِ إنّي كنت لكم محبّاً، وإنّي كنت عليكم لمحامياً، فماذا عندكم؟ فيقولون: نؤدّيك إلى حُفرتك ونواريك فيها، فيلتفت إلى عمله فيقول: واللّهِ إنّك كنتَ علَيّ لَثقيلاً، وإنّي كنت فيك لَزاهداً، فماذا عندك؟ فيقول: أنا قرينك في قبرك ويوم حشرك حتّى أُعرَض أنا وأنت على ربّك»[٣].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الواردة في ذلك، كما يُعلم بالتتبّع[٤].

ولا يخفى أنّها كما هي دالّة على تجسيم الأعمال في النشأة الأُخرويّة، تدلّ على تَجسُّمِها في عالم البرزخ أيضاً، حيث إنّ بعضاً منها ظاهرة الاختصاص بعالم الآخرة، وبعضاً منها مطلق في ذلك يشمل العالمين جميعاً، وبعضاً منها ظاهر في أنّ ذلك في كلا العالَمين جميعاً، كالحديث الأخير.

وحينئذ فحريّ بنا أن نتكلّم في معنى تلك الآيات والأخبار، وفي أنّ معنى ذلك التجسيم ماذا؟

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ١: ٢٠٨ / ح ٦٢٤.

٢ ـ الكافي ٣: ٥٠٢ / ح ١ ـ باب منع الزكاة.

٣ ـ من لايحضر الفقيه ١: ١٣٧ / ح ٣٧٠.

٤ ـ نيك و بد هر چه كنى بهر تو خوانى سازند / كار بد جمله ز تو آيد و شيطان بدنام

جز تو بر خوان بد و نيك تو مهمانى نيست / بر تو جز نفس بد انديش تو شيطانى نيست

فنقول: إنّ ذلك يحتمل وجهَين:

أحدهما: وهو الذي يظهر من كلام بعض العلماء القول به، وإن كان خلاف ظاهر تلك الآيات والأخبار الواردة، أنّه ليس المراد أنّ نفس ذلك العمل يتصوّر بتلك الصورة ويتجسّم ذلك الجسم، بل المراد أنّه يخلق اللّه تعالى على وفق مصلحته الكاملة ومقتضى ذلك العمل صورةً أخرى مناسبة لذلك العمل موافقة له، حيث إنّ لكلّ عملٍ خيرٍ أو شرّ، وكذا لكلّ صفة حاصلة للنفس فاضلةٍ أو رديّة، وكذا لكلّ معنى من المعاني الحاصلة لها صورةً تناسبه. وهذا كما أنّ صورة القردة وأمثالها مُناسِبة لمعنى الفجور وأمثاله، وصورة الفأرة وأمثالها مناسبة لمعنى الحرص وأمثاله، وصورة الكلب وأمثاله من السباع مناسبة لمعنى التهوّر وأمثاله، وصورة الماء واللبن وأمثالهما مناسبة لمعنى العِلم وأمثاله، إلى غير ذلك. ولذلك يُشاهَد في المنام مَن غلبت عليه تلك الصفات بتلك الصور كما هو المجرّب. وحينئذ فلا امتناع في أن يخلق اللّه تعالى جزاءً لكلّ عمل خيرٍ أو شرّ صورةً تناسبه ويجعلها قرينة لصاحب ذلك العمل مصاحِبةً له، كصورة الحيّات والعقارب والزقّوم والحميم والجحيم وأمثالها من الصور المؤلمة المؤذية للأعمال الرديّة القبيحة والصفات الذميمة، وصورة الحور والقصور والولدان والجنّات ونعيمها وأمثالها من الصور البهيّة الملذّة الحسنة للأعمال الحسنة والصفات والملكات الفاضلة الجيّدة، فتكون النفس بالصور الأُولى متألّمة ذات شقاوة، وبالصور الثانية ملتذّة ذات سعادة وبهجة وسرور. وتكون أيضاً تلك الصور في كلّ عالَمٍ مُناسِبةً لذلك العالم، بأن تكون الصور البرزخيّة مناسبة لعالم البرزخ، ويكون جسميّتها كجسميّة ما في ذلك العالم جسميّة مثاليّة، وتكون الصور الأُخرويّة مناسبة لعالم الآخرة، وجسميّتها كجسميّة ما في ذلك العالم جسميّة أُخرى غير ما في العالم الحسّي والعالم البرزخي.

وبالجملة، فلا امتناع في ذلك، سواء كان المراد أنّه يخلق اللّه تعالى في عالم

البرزخ تلك الصورة المناسبة البرزخيّة فيجعلها مصاحبة لصاحب تلك العمل، ثمّ يخلق تعالى بعد ذلك في عالم الآخرة صورة أخرى أُخرويّة مناسبة أيضاً، فيجعلها مصاحبة له إلى أن يشاء اللّه تعالى.

أو كان المراد أنّه يخلق تعالى بعد صدور ذلك العمل من عامله وبعد حصول تلك الصفة لمن اتّصف بها صورة برزخيّة، وكذا صورة أُخرويّة مناسبتَين لذلك العمل ولتلك الصفة، ويجعلها مصاحبتَين له في هذه النشأة الدنيويّة أيضاً. إلّا أنّه لمّا كان محجوبَ البصيرة في هذه النشأة عن إدراكهما ومشاهدتهما، لا يدركهما ولايشاهدهما، فلايلتذّ بهما ولا يتألّم.

ثمّ إنّه حيث يكون في النشأة البرزخيّة حديدَ البصيرة في الجملة، وينكشف عنه غطاء هذه النشأة، يدرك الصور البرزخيّة فقط بالحواس البرزخيّة، فتلتذّ أو تتألّم. ثمّ إنّه بعد ذلك في عالم الآخرة حيث تكون بصيرته أحدّ وينكشف عنه الغطاء بالمرّة، كما قال تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَـآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[١]، يدرك فيه الصور الأُخرويّة فليتذّ ويتألّم بحسب حاله ومرتبته، إلى أن يشاء اللّه تعالى.

أو كان المراد أنّه خلق اللّه تعالى ـ قبل ذلك العمل وقبل تلك الصفة ـ تلك الصور المناسبة، ثمّ إنّه تعالى يُظهر الصور البرزخيّة في عالم البرزخ، والصور الأُخرويّة في عالم الآخرة على صاحب ذلك العمل وتلك الصفة، بحيث يشاهدها ويدركها ويعلم أنّها كانت جزاء عمله، واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال.

والوجه الثّاني: أن يراد أنّ نفس تلك الأعمال وعين تلك الصّفات والمَلَكات تتجسّم وتتصوّر صورة جسمانيّة مثاليّة برزخيّة في عالم البرزخ، وصورة أُخرويّة في عالم الآخرة، وأنّ أعمال الخير يتولّد منها الجنان والحور والولدان والقصور

---

١ ـ ق (٥٠): ٢٢.

والدور وأنواع المسرّات الحسّيّة واللذّات البدنيّة، وأن أعمال الشرّ يتولّد منها النيران والأغلال والحميم والزقّوم وأنواع الآلام الحسّيّة والغموم البدنيّة، فتكون تلك الأجسام والصور المتولّدة مُصاحِبةً للنفوس الّتي اكتسبتها، وقرينةً للأرواح التي حصلت هي لها، موجبة لسعادتها أو شقاوتها، لا أن يكون هناك صورة أخرى مناسبة لتلك الصفات والأعمال كما في الوجه الأوّل، بل إنّ تلك الأعمال والصفات تتجسّم وتتصوّر صورة برزخية وأُخرويّة بعد صدورها عن فاعلها، وفي النشأة الدنيويّة أيضاً، لكنّها لا تظهر على فاعلها والموصوف بها في هذا العالم الحسّيّ، لكونه محجوب البصيرة عن إدراكها لانغماسه في الحُجُب البدنيّة، وانغماره في الأحوال الطبيعيّة، وإنّما تظهر المثاليّة من تلك الصور عليه في عالم البرزخ، والأُخرويّة منها في عالم الآخرة.

وهذا الوجه هو ظاهر تلك الآيات والأخبار الدالّة على التجسّم، فإنّ الأصل هو الحقيقة وعدم المصير إلى المجاز، وهو الذي ذهب إليه كثير من العلماء.

وتوجيه هذا الوجه، كما يظهر من كثير من القائلين به من أهل التحقيق أنّ أحكام النشآت الثلاث الحسّيّة والمثاليّة والعقليّة، مختلفة، فيجوز أن تظهر الأعمال والصفات في النشأة الدنيويّة بصورة العمل والصّفة، وفي عالم البرزخ بصورة الأجسام المثاليّة، وفي عالم الآخرة بصورة الأجسام الأخرويّة، كما جاز أن تكون الحقيقة الكلّيّة تظهر في الصور المختلفة، وتتداول عليها أحكامها باعتبار ظهورها في تلك الصور المتلبّسة بها، بحيث تكون تلك الصور مظاهرَ لتلك الحقيقة في مواطن تظهر لتلك الحقيقة، في كلّ موطن من تلك المواطن أحكام خاصّة وأفعال خاصة، وأحوال خاصّة، بواسطة ظهورها في تلك المواطن بواسطة تلك الصور على حسب اختلافها في تنزّلاتها من العالم العقليّ إلى النفسيّ إلى غير ذلك من مواطنها المتعدّدة، باعتبار مراتب المعاينة الحاصلة عند النفس.

مثل أنّ الحقيقة الإنسانيّة مثلاً تظهر في العالم الحسّيّ على النفس، وعلى البصر بالصور المعيّنة المكتفنة بالعوارض المادّيّة بشرط حضور المادة، وملازمة وضع معيّن من محاذاةٍ وقُرب وعدم حجاب إلى غير ذلك، وهي بعينها تظهر في العالم النفسيّ في الخيال بصورة خياليّة تشابهها من غير تلك الشرائط، وهي في الحالتَين تقبل التكثير بحسب الأشخاص، كصورة زيد وعمرو وبكر.

ثمّ تظهر تلك الحقيقة في العالم العقليّ في العقل بصورة عقليّة بحيث لاتقبل ذلك التكثير، ويصير الأفراد المتكثّرة في الصورة المبصرة والمتخيّلة متّحدة في الصورة العقليّة، ثمّ إنّ الصورة العقليّة متفاوتة في قبول التكثّر، فإنّ صورة الأنواع من حيث خصوص نوعيّتها متكثّرة، وهي من حيث صورة جنسها واحدة، وهكذا إلى جنس الأجناس، فيتّحد في صورته جميع الأنواع، لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله. وإذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق والاعتبارات اتّحد الكلّ في صورته، كالشيء والممكن العامّ مثلاً. ومثل أنّ المختلفَين في الصورة في موطن قد يتّحدان فيها في موطن آخر، وقد يتعاكسان. أعني أنّه يظهر أحدهما في موطن بصورة خاصّة والآخر بصورة أُخرى في موطن، ويظهر أنّ في موطن على عكس ذلك، كالفرح والبكاء الظاهرَين في اليقظة بصورة وفي الرؤيا على العكس.

ومثل أنّه يمكن أن يكون لصورة خاصّة واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة، كما أنّ صورة الجسم الرطب مثلاً ـ كالماء ـ متى فعلت في جسم قابل للرطوبة قبلها فصار رطباً مثله، ومتى فعلت في مادّة أُخرى كالقوة الحسّيّة أو الخياليّة، وانفعلت عن الرطوبة، لم تقبل مثالها ولم تصر رطباً مثله، بل قبلت مثالها، فلها أثر في النشأة الأُخرى غير أثرها في النشأة الأُولى. وكذا إذا حصلت تلك الرطوبة في العقل كان ذلك ظهوراً آخر وراء الأوّلين، وكانت الصورة صورة أخرى هي الصورة العقليّة الكلّيّة.

ومثل أنّه يمكن أن يكون حقيقة واحدة باعتبار وجود واحد، أي وجودها في النفس من حيث وجودها فيها عرضاً، وباعتبار وجود آخر، أي وجودها في الخارج جوهراً، كذلك يجوز أن يكون المعصية والطاعة اللتان هما حقيقتان كلّيّتان تظهران في العالم الحسيّ بالصور العمليّة التي هي أعراض قائمة بالجواهر، وفي عالم البرزخ بملابسها البرزخيّة المعنويّة وصورها المثاليّة التي هي جواهر، وفي عالم الآخرة بملابسها الأُخرويّة التي هي كالصور المعنويّة أيضاً، بل كالملابس العقليّة، وهي جواهر أيضاً، فتصيران جنّةً وناراً مثاليّتين أو عقليّتين.

وبالجملة، فتجسيم الأعمال والصفات كما هو ظاهر الآيات والأخبار الدالّة عليه، ممّا لا مانع عنه عند العقل ولا امتناع فيه، وفيما ذكرنا غُنية للطالب المستبصر المسترشد، في أن يؤمن بجميع ما نطق به الشرع ووعده الشارع أو أوعده، فإنّه لو تأمّل في ذلك، وكذا في أنّ ما يشاهد من الصفات النفسانيّة كيف تصير مَنشأً للآثار والأفعال الظاهرة، كفاه ذلك ذريعة إلى الاطمئنان بكيفيّة استتباع بعض الأعمال والصفات للآثار المخصوصة في النشأة البرزخيّة وفي عالم الآخرة، ألا ترى أنّ شدّة الغضب ـ مثلاً ـ في شخص يوجب ثوران دمه واحمرار وجهه وتسخّن بدنه واحتراق موادّه، والحال أنّ الغضب صفة نفسانيّة موجودة في عالم باطنه، وهذه الآثار من صفات الأجسام المادّيّة، وقد صارت نتائج منها في هذا العالم، فلا عجب من أن يلزمها في النشأة البرزخيّة آثار أُخرى أحرّ من الأُولى، وفي النشأة الأُخرويّة نار أحرّ من الأُولى والثانية جميعاً وهي ﴿نَارُ ٱللهِ ٱلْمُوقَدَةُ * ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْئِدَةِ ﴾[١]، وأحرقت صاحبها، كما يلزمها في العالم الدنيويّ عند ظهورها ضربان العروق والأوداج واضطراب الأعضاء، وربّما يؤدي إلى الأمراض الشديدة،

---

١ ـ الهُمزة (١٠٤): ٧.

وربّما يموت صاحبها غيظاً[١].

وإذا عرفت ما ذكرنا، فاعلَم أنّ الشرع كما نطق بتجسيم الأعمال والصفات والمَلَكات، كذلك قد نطق بوقوع ثواب وعقاب جسمانيّين واردَين على بدن المُحسن والمسيء من خارج، والآيات والأخبار الواردة في ذلك الدالّة عليه بظواهرها أكثر من أن تُحصى، وهي في الدلالة عليه بحيث لا تقبل التأويل في الظاهر، كما لايخفى على مَن نظر فيها. وكثير منها وإن كانت ظاهرة في وقوع ذلك في الآخرة، إلّا أنّ بعضها لإطلاقه يدلّ على وقوعه في النشأة البرزخيّة أيضاً، بل إنّ بعضها ظاهرة في ذلك:

قال تعالى: ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ اَدْخِلُوآ ءَالَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾[٢].

وقال عليه السلام: «القبرُ روضة من رياض الجنّة، أو حُفرة من حُفَر النيران»[٣].

وهذه كما تدلّ على وقوع ثواب أو عقاب جسمانيّين محسوسَين في عالم البرزخ وفي القبر إلى قيام الساعة، كذلك فيها دلالة على أنّ البرزخيّ منها من جنس عالم المثال، وأنّها أضعف تأثيراً ممّا في عالم الآخرة، فلذا عبّر في الآية عنها بالعرض على النار، يعني أنّه ليس دخولاً في النار، وفي الحديث بكَون القبر روضة من رياض الجنّة، أو حُفرة من حفر النيران، يعني أنّه ليس نفس الجنّة ولا نفس النار، بل إنّه ممّا يشابههما ومن أشباحهما.

وكذا فيها دلالة على أنّ الأُخرويّ منها من جنس عالم الآخرة، ومن العالم العقليّ كما مرّ تفسيره، وعلى أنّها أشدّ تأثيراً ممّا في البرزخيّة، ولذا قال تعالى:

---

١ ـ راجع الشواهد الربوبية /٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٢ ـ غافر (٤٠): ٤٦.

٣ ـ الخرائج و الجرائح للقطب الراوندي ١ :١٧٢ / ح ٢ ـ الباب الثاني.

﴿وَ يَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ اَدْخِلُوآ ءَالَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[١] وقال ﷺ «القبرُ روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران» دلالة على أنّ الدخول في أصل الجنّة وأصل النار يكون بعد زمان القبر؛ واللّه تعالى يعلم.

وبالجملة، فدلالة تلك الآيات والأخبار على وقوع ثواب أو عقاب جسمانيّين بعد الموت من خارج في عالم البرزخ وفي عالم الآخرة واضحة، وقد قال به أهل الشرع أيضاً، وحيث إنّ الشرع قد نطق به يجب التّصديق به، ولا امتناع في قوع الثواب والعقاب الجسمانيّين من جهتَين:

إحداهما: من داخل، كما دلّ عليه ما دلّ على تجسيم الأعمال، والأُخرى: من خارج، كما دلّت عليه هذه الآيات والأخبار، ولا منافاة بينهما أيضاً كما لايخفى. إلّا أنّ هاهنا شبهة يختلف تقريرها على مذهب الحكماء والمتكلّمين، وكذا يختلف جوابها على الوجهَين، وكذا على المذهبَين، بل على مذهبَي الأشاعرة والمعتزلة من المتكلّمين، فحريٌّ بنا أن نتكلّم في ذلك.

---

١ ـ غافر (٤٠): ٤٦.

دفع شبهة

نقول: إنّ تقرير تلك الشبهة إمّا على مذهب الحكماء، فبأن يُقال: إن كانت الأفعال الإنسانيّة صادرة عنه على سبيل الوجوب، لتمثّلها مع سائر الجزئيّات في العالم العقليّ، ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثّل هناك كما هو رأي الحكماء، فلِمَ يُعاقَب الإنسان على شيءٍ صدر عنه على سبيل الوجوب؟

لا يقال: وجوب صدور الفعل عن العبد، مع القول بأنّه قادر مختار، على ما يقوله الحكماء أيضاً، لا يجتمعان، لأنّه حينئذ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك، وهو مشيّة الترك في تحديد القدرة، إن شاء تَرَك فلا قُدرة أصلاً.

لأنّا نقول: الملازمة التي ادُّعيت في تحديد القدرة إن شاء ترك، إنّما تثبت بين الممتنعين، مع أنّ الامتناع ليس بالذات، بل إنّ مشيّة الترك ممكنة بالنسبة إلى العبد، واستمرار عدم الممكن لايُنافي إمكانَه.

فمحصّل الشبهة أنّ الأفعال الصادرة من العبد، إن وجب أن تكون مطابقة للعالم العقليّ ـ وهذا هو القدر كما يقوله الحكماء ـ فلِمَ يُعاقب العبد على ذلك؟

وهذا أحد وجهَي تقرير الشبهة على مذهبهم.

وبوجهٍ آخر: أنّ اللّه خيرٌ محض بالذات، والعقوبة شرّ محض، فكيف صدرت

من اللّه تعالى؟

وإمّا على مذهب المتكلّمين، فبأن يُقال ـ كما قالت المُرجئة منهم ـ: إنّه يجب أن لا يكون عقاب أصلاً، لأنّه لا فائدة فيه، لأنّها إن كانت عائدة إلى اللّه تعالى فذلك مُحال، أو إلى العبد فذلك أيضاً باطل، لأنّ الضرر المحض لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه يكون قبيحاً لكونه خالياً عن وجوه المصلحة.

وأمّا الجواب عن هذه الشّبهة، فهو على تقدير القول بتجسيم الأعمال واضح على كلّ مذهب من المذاهب، لأنّه لا عقاب حينئذ من خارج حتّى يُسأل عن وجهه كما هو مدار الشبهة، بل العقاب الجسمانيّ الوارد على بدن المسيء إنّما يرد عليه من داخل ذاته، وهو لازم أعماله السيّئة، بل إنّ نفس تلك الأعمال تصوّرت بصورة العقاب.

والحاصل أنّ العقاب الجسمانيّ للنفس على خطيئتها هو كالمرض للبدن، فهو لازمٌ من لوازم ما ساقت إليه الأحوالُ الماضية التي لم يكن بُدّ من وقوعها، ولا من وقوع ما يتبعها. وكما أنّ الانسان لمّا احتاج إلى تناول الغذاء ويبقي عند كلّ هضم لطخة من فضلات الهضوم تجتمع في بدنه منها مادّة كثيرة مستعدّة لتصوّرها بصور الأمراض، خصوصاً إذا قصّر في الاحتياط، وفي تناول الغذاء المناسب له، وأدّت شهوته البهيميّة إلى تناول الغذاء غير المناسب، حتّى إذا أثرّت فيها الحرارة الغريبة، اشتعلت تلك المادّة وتصوّرت بصورة العلّة والمرض وحدثت الحُمّى، وإذا انصبّت إلى عضوٍ وَرِم ذلك العضو، إلى غير ذلك من الحالات الرديّة المؤذية.

وبالجملة، إذا ساقت إليه قوّته البهيميّة أوصاباً وأسقاماً مؤلمة، كذلك حال العقاب الجسمانيّ الوارد عليه من داخل، فإنّه إذا فعل أفعالاً رديّة، ينتقش في نفسه بحسب كلّ فعل مَلَكة رديّة، ويجتمع على مرّ الأيّام مَلَكات متعدّدة متصوّرة بصورة المؤلمات والمؤذيات الجسمانيّة، مصاحِبة معها غير مفارقة عنها، إلّا أنّها مادامت

متعلّقة بالبدن كأنّها ذاهلة عنها، حتّى إذا فارقت البدن أدركتها وشاهدتها وشعرت بها وتأذّت منها وتألّمت لها ألماً جسمانيّاً.

لا يقال: إذا كان العقاب الجسمانيّ من لوازم الأعمال أو نفسها، يجب أن يكون دائماً بدوام صورة ذلك العمل والهيئة المنتقشة في النفس، الباقية ببقائها، فما وجه انقطاعه بالنسبة إلى بعضهم كما نطق به الشرع ؟

لأنّا نقول: قد عرفتَ فيما سبق أنّ بعضاً من تلك الهيآت المنتقشة في النفس يمكن زوالها عنها لعروض أسبابِ زوالها، فلا امتناع في زوال تلك الهيئة عنها وانقطاع العقاب بحسبها. وعلى تقدير بقاء ذات تلك الهيئة أيضاً، فلا امتناع في بطلان تلك الصورة المؤلمة التي تصوّرت تلك الهيئة بصورتها، بحسب أسبابٍ تعرض هناك من توبة أو شفاعة أو نحو ذلك، وإن لم يكن نعلمها. وعلى تقدير بقاء تلك الصورة المؤلمة أيضاً فلا امتناع في بطلان إيلامها وإيذائها، فإنّ ماذكرنا أنّ العقاب الجسمانيّ لازم للأعمال، لم نَعْنِ به أنّه لازم لمهيّة تلك الأعمال والهيآت، حتّى لايمكن انفكاكه عنها، بل عَنَينا به أنّه لازم للوجود الخارجيّ لها، ولا امتناع عقلاً في أن يبقى مهيّتها وذاتها وينفكّ عنها لازم وجوده الخارجيّ بسببٍ من الأسباب العارضة. بل ربّما يُدّعى أنّ الشرع دلّ عليه كما في قصّة إبراهيم على نبيّنا و آله وعليه السلام، وجعل النار عليه برداً وسلاماً مع بقاء ذات تلك النار على ما هي عليه من مادّتها وصورتها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ تلك الشّبهة ـ على تقدير تجسيم الأعمال ـ لا ورود لها أصلاً، لا على مذهب الحكماء ولا على مذهب غيرهم. نعم، تلك الشبهة إنّما ترد ظاهراً على تقدير وقوع العقاب من خارج، وعلى هذا التقدير أيضاً، فإن أُوّل بما يُؤَوَّل إلى تجسيم الأعمال، سقطت تلك الشبهة أيضاً.

وذلك التأويل بأن يقال: يمكن أن يكون ذلك العقاب الخارجيّ أيضاً لازماً

لتلك الأعمال مسبّبة عنها وصورة لها، لا بأن يكون قد تصوّر العمل نفسه بصورة ذلك العمل كما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهَي تجسيم الأعمال، بل بأن يكون أوجد اللّه تعالى لحكمته القديمة وعنايته الأزليّة وعمله بالوجه الأصلح وبما يقتضيه نظام العالم بجملته، لكلّ عمل صورةً مناسبة لها خارجة عن ذاتها مسبّبة عنها، كما ذكرنا في الوجه الأوّل من وجهَي تجسيم الأعمال.

وحينئذ، فلو قلنا بوجود الجنّة والنار الآن وخلقها قبل صدور الأعمال من العباد، كما هو مذهب جمهور المسلمين، وهو ظاهر الشرع المتين والحقّ المبين، ينبغي القول بخلق تلك الصور المناسبة لتلك الأعمال قبلها. وربّما يُدّعى أنّه ممّا يؤيّده بعض الآيات والأخبار، كقوله: ﴿وإنّ جَهَنَّمَ لَمُحيطةٌ بالكافرين﴾[1] حيث إنّ ظاهره الإحاطة في الزمان الحال.

وبالجملة، ينبغي القول بخلقها قبلها لحكمةٍ ومصلحة لايعلمها إلّا علّام الغيوب، ومن جملتها ترغيب المكلّفين بالأعمال الحسنة التي يناسبها تلك الصور الملذّة وتزهيدهم عن الأعمال السّيّئة التي يناسبها تلك الصور المؤلمة، فإنّه لايخفى أنّهم إذا علموا بأنّ تلك الصور خُلقت قبل صدور الأعمال عنهم وأُعدّت لهم جزاءً لأعمالهم الحسنة أو السّيئة، يكون التكليف أتمّ، والترغيب والتزهيد أبلغَ وأكمل، وليس كذلك إذا لم تُخلق قبل ووُعدوا أو أُوعدوا على خلقها وإعدادها لهم بعد صدور العمل عنهم.

ولو قيل بعدم خلق الجنّة والنار الآن، وأنّهما تُخلقان يوم الجزاء ـ كما هو مذهب أكثر المعتزلة، وإن كان مخالفاً لظاهر الشرع ـ فالأمر أظهر من وجه، فإنّه يكون الجنّة والنار اللتان هما صورتا الأعمال الحسنة والسيّئة مخلوقتَين بعد

---

١ ـ التوبة (٩) : ٤٩.

الأعمال، ولا امتناع فيه أيضاً، ويكون في التكليف وفي الوعد والوعيد بخلقها بعد ذلك حكمةٌ ومصلحة لا تخفى.

وأمّا إذا لم يؤوّل ذلك بما ذكرنا أو نحوه بل أُبقي على ظاهره، أي وقوع العقاب الجسمانيّ من خارج من غير أن يكون ذلك صورة العمل، فيمكن دفع تلك الشبهة أيضاً بما نذكره، فنقول:

أمّا جوابها على مذهب الحكماء وعلى التقدير الأوّل، فبأن يُقال: إنّ مبنى تلك الشبهة على ذلك التقرير، أنّ معنى القضاء أنّ اللّه تعالى عالم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، وأنّ معنى القَدَر مطابقة الموجودات فيما لايزال للصور الموجودة في العالم العقليّ، وأنّ كلّ ما يوجد في عالم الحدوث يجب أن يكون على وُفق عِلمه تعالى، والّا لزم جهلُه تعالى به، وهذا مُسلّم. إلّا أنّا نقول: إنّ ذلك الوجوب ليس وجوباً سابقاً، بمعنى أن يكون القلم الأزليّ والمطابقة للعالم العقليّ علّة وسبباً موجباً لصدور الفعل عن العبد حتّى يُسأل عن أنّه لِمَ يُعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب، لأنّ العلم تابع للمعلوم فكيف يكون علّة لوجوده ؟! ومعنى التبعيّة أصالة موازنة في التطابق كما حُقّق في موضعه، بل إنّ ذلك وجوب لاحِق، بمعنى أنّه تعالى لمّا عَلِم في الأزل أنّه يصدر فيما لايزال عن العبد بإرادته واختياره الفعلُ ـ كما هو مذهب الحكماء أيضاً ـ فلذا تعلّق العِلم الأزليّ به، وحيث تعلّق العلم الأزليّ به وجب أن يكون هو مطابقاً له، والّا لزم جهلُه تعالى.

وبالجملة، فهذا الوجوب وجوبٌ لاحق باختيار العبد وإرادته، والوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار، بل يؤكّده.

فحينئذ إن سُئل عن أنّه لِمَ يُعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والاضطرار؟ سقط السؤال ألبتّة، لأنّه ليس على سبيل الوجوب والاضطرار، وإن سُئل عن أنّه لِمَ يُعاقب على شيء صدر عنه بالاختيار أو على

سبيل الوجوب بالاختيار؟ كان الجواب أنّه لمّا ارتكب بإرادته واختياره الأفعال المَنهيّة عاقبه اللّه تعالى على عصيانه.

وبتقرير آخر أنّه لمّا كان فعل العبد صادراً عنه بإرادته واختياره ـ كما هو مذهبهم ـ وكانت قدرته واختياره مسبّبَين عن أسباب، ومن أسباب إرادته فعلَ الخير التخويفُ والعقاب، وهما من الأسباب المقدّرة لنظام العالم، كما أنّ فِعل الخير مقدّر قدّره تعالى تكليفاً وتخويفاً وأوفى به، فإن سُئل عن أنّه لمّا كان فعل العبد مقدّراً، فلِمَ التخويف أو لِمَ العقاب؟ كان الجواب عنه بأنّهما من أسباب فعل الخير الصادرعن العبد.

وبعبارة أُخرى: لمّا كانت النفس الإنسانيّة في عِلم الباري تعالى قابلة للكمالات، وكانت العناية الأزليّة والحكمة المتعالية اقتضت إفاضتَه تلك الكمالات عليها، لكن بحسب استعدادات تحصل هي لها من أفاعيلها الإراديّة، وكانت فيها قوى تمنعها عن تلك الأفاعيل وتميلها إلى أفاعيل بالإرادة تضادّها، قدّر تعالى تكليفاً وتخويفاً يكون من أسباب إرادته الأفاعيل الجميلة، ولمّا كان الوفاء بذلك التخويف أيضاً من أسباب ذلك مؤكّداً له، والوفاء بالتخويف هو العقوبة، لا جرم صارت العقوبة سبباً من أسباب إرادة العبد للأفاعيل الجميلة، وتلك العقوبة كما أنّها من أسباب إرادة الأفاعيل الجميلة، كذلك هي واقعة على العبد بفعله بالاختيار للأفعال القبيحة لا محذور أصلاً.

لايقال: سلّمنا أنّ التخويف من أسباب إرادة الأفعال الجميلة، لكنّا لانسلم أنّ الوفاء به ـ وهو العقوبة ـ سبب لها، إذ لا مانع من أن يحصل التخويف ويكون سبباً لإرادة الأفاعيل الجميلة، ولايقع الوفاء به أي العقوبة، إذ ليس في ذلك خُلف لوعد حتّى يكون قبيحاً، بل هو إسقاط وعيد وعفوٌ، بل إحسانٌ فيحسُن.

لأنّا نقول: إنّ التخويف الذي لا وفاء به أصلاً لا يكون سبباً لإرادة فِعل الخير،

وإنّما يكون سبباً لها إذا كان مع الوفاء به ولو في الجملة. ولا أقلّ من أن يكون الوفاء مؤكّداً للتخويف، وهو أيضاً مطلوب الشارع الحكيم.

وبالجملة، فالوفاء به حسن، وهو من حقّه تعالى بالنسبة إلى من ارتكب الأفعال القبيحة بإرادته واختياره، وإن كان يمكن إسقاطه بالنسبة إلى بعضهم بالتوبة أو الشفاعة، أو نحو ذلك ممّا لايعلمه غيره تعالى.

محصّل الجواب

حيث عرفتَ ما بيّناه، عرفت أنّ محصّل الجواب عن الشبهة على ذلك التقرير أنّ قول الشّابِه: فلِمَ يُعاقَب الإنسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب؟

إن كان محطّ السّؤال أنّ ما صدر عن العبد على سبيل الوجـوب كـيف يـقع العقاب عليه؟ كان الجواب عنه أنّ صدوره عنه ليس بالوجوب، بل بالاختيار كما عرفت.

وإن كان محطّ السّؤال أنّ الغرض من ذلك العقاب ماذا؟ كان الجواب عنه أنّ فعل اللّه تعالى لايُعلَّل بالأغراض عند الحكماء، إذ هو تعالى عندهم ـ كما هو الحقّ أيضاً ـ فيّاض مطلق وجوادٌ على الإطلاق، وهو تامّ الفاعليّة غير مستكمل بشيء أصلاً ولايكون لفعله تعالى علّة غائيّة ولا غرض يكون ذلك داعياً له إلى فاعليّته، ويكون هو تعالى بدونه غير فاعل له ناقصاً في فعله، وإن كان يتبع فعله تعالى حِكَم ومصالح متقنة محكمة ليست هي باعثة له على الفاعلية.

وإن كان محطّ السؤال أنّ الحكمة والمصلحة في العقاب ماذا؟ كان الجواب عنه أنّ الحكمة في ذلك كونه من أسباب إرادة العبد للأفاعيل الجميلة كما عرفت.

وأمّا الجواب عن الشبهة، على التقدير الثاني للحكماء وعلى مذهبهم، فـبأن يقال: لا نسلّم أنّ العقوبة شرّ محض مطلقاً، فإنّها على تقدير تسليم كونها شرّاً فإنّما

يسلّم ذلك بالقياس إلى الشخص المعذَّب فقط، لا بالقياس إلى غيره أيضاً، بل هو خير بالقياس إلى الأكثرين، حيث إنّ فيها مصالحَ عامّة، ومن جملتها تحذيرهم عن ارتكاب المعاصي والمنهيّات، وحيث كانت فيها مصالحَ عامّة فلا يلتفت لفت الجزئيّ لأجل الكلّيّ كما في قطع العضو لصلاح البدن.

وأمّا الجواب عن الشبهة على تقرير المتكلّمين وعلى مذهب المعتزلة ومن يحذو حذَوهم في القول بالحُسْن والقُبح العقليّين، وبأنّ فعل العبد صادر عنه بإرادته واختياره، فبأن يقال: إنّ اللّه تعالى كلّف العباد ووعدهم على الطاعة وأوعدهم على المعصية، لأنّ صلاح حالهم في التكليف، ثمّ إنّه يجب عليه تعالى ذلك لأنّ التكليف والوعد والإيعاد لطفٌ من اللّه تعالى يقرّبهم إلى الطاعة ويُبعدهم عن المعصية، واللطف واجب. ثمّ إنّه يجب عليه تعالى الإثابة على الطاعات، إذ الإخلال به قبيح وظلم، وأمّا العقاب فَحَسن أيضاً لارتكابهم المعاصي. فإذا قيل: لِمَ يُعذَّبون؟ قيل: لأنّهم ارتكبوا المعاصي. وإذا قيل: لِم ارتكبوا المعاصي؟ قيل: لإرادتهم ذلك، وكونهم مختارين فيه. وإذا قيل: أليس يجب صدور المعصية عنهم حتّى يطابق عِلم اللّه تعالى؟ قيل: إنّ اللّه تعالى كما عَلِم وجود المعصية علم أنّ المعصية تصدر عنهم باختيارهم وإرادتهم، فعِلْمُ اللّه تعالى لايُنافي اختيارهم، إذ العلم الأزليّ ليس علّة لوجود المعلوم، بل هو تابع له كما عرفت.

وأمّا الجواب عن الشبهة على رأي الأشاعرة، فبأن يُقال: إنّهم لمّا ذهبوا إلى أنّ جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من اللّه تعالى وهو سبب الكلّ، فإنْ قيل: فلِمَ العقاب؟ قالوا: إن كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض، وإن كان المراد السبب، فهو اللّه تعالى ولا يُسأل عمّا يفعل.

وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذه الشبهة وجوابها إنّما هو نُبذ ممّا ذكروه في هذا المقام، وتفصيل المقام يقتضي بسطاً في الكلام ليس هنا محلّه، وحيث كان هذا الذي ذكرناه كلاماً وقع في البين بالتقريب، فلنرجع إلى ما كنّا نحن بصدده.

الثواب و العقاب في البرزخ

نقول: إنّك بعد أن أحطت خُبراً بما فصّلناه وبيّناه، تَلخَّص لك أنّ حال النفس الإنسانيّة بعد مفارقتها عن البدن العنصريّ أنّها تكون في ضمن بدن مثاليّ، وتكون لها في ضمنه سعادة وشقاوة حسّيّتان كما دلّ عليه الشرع الشريف وفصّل ذلك فيه، ويؤيّده العقل أيضاً، مضافاً إلى السعادة والشقاوة العقليّتين اللتَين هما لها بالقياس إلى ذاتها، كما دلّ عليه العقل ولم يُنكره الشرع. وأنّ كلّ ما يرد عليها من اللذّات والآلام الحسّيّتين بعد المفارقة عن البدن إلى قيام الساعة هو من جنس عالم المثال، حتّى أنّ ظهور الملكَين الكريمَين اللذَين يسألانها في القبر تارةً بصورة حسنة، وتارة بصورة مهيبة مُنكرة، يمكن أن يكون بظهورهما كذلك في ضمن القالب المثاليّ، سواء قيل بكون الملائكة ذواتاً مجرّدة عقليّة كما هو رأي كثير من الحكماء، أو بكونهم أجساماً نورانيّة ذوات نفوس مجرّدة شريفة كما هو ظاهر الشرع الشريف، فإنّه على التقديرَين لامتناع عقلاً ولا شرعاً في أن يكون لهم مظاهر جسمانيّة مثاليّة يظهرون فيها بصور مختلفة. واللّه تعالى يعلم.

نعم، قد دلّ الشرع على أنّ بعض الأحوال الواردة على النفس من الأمور الحسّيّة، كضغطة القبر بل السؤال والجواب، تكون للنفس في ضمن البدن الأوّل العنصريّ، كما دلّت عليه أخبار كثيرة، ويدلّ عليه بعض الآيات أيضاً، كقوله تعالى

حكاية: ﴿رَبَّنَآ اَمَتَّنَا آثْنَتَيْنِ وَ اَحْيَيْتَنَا آثْنَتَيْنِ ﴾[1] وقد قال كثير من المفسّرين: إن إحدى الحياتَين ليست إلّا في القبر، وكذا إحدى الموتتَين.

وبالجملة، فلا امتناع فيه أيضاً، إذ لا امتناع في أن يعيد اللّه تعالى بحكمته المتعالية تعلّق النفس بالبدن الأوّل نوعاً من التعلّق يُسمّى إحياءً، ثمّ يقع عليها الضغطة والمُساءَلة في ضمن ذلك البدن الأوّل، ثمّ ينتفي ذلك التعلّق المعاد بحيث يُسمّى إماتةً، سواءً كان البدن الأوّل باقياً بعينه وكان في القبر أي في داخل الارض وكانت الضغطة والمساءلة في القبر، أو كان البدن الأوّل في خارج الأرض، سواء كان في سطحها أو في الهواء كما في المصلوب، إذ لا امتناع في الإحياء بقدر المُسائلة ولا في الضغطة، فإن ربّ الهواء هو ربّ الأرض، ولا امتناع في أن يُوحي اللّه تعالى إلى الهواء فيضغطه، كما ورد في الحديث. وسواء لم يكن البدن الأوّل باقياً بهيئته وصورته بل تفرقت أجزاؤه، كأن أكلته السِّباع والطيور وتشتّت أجزاؤه في بطونها وحواصلها، أو أن أُحرق فصار رماداً، أو ذُرّي في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولاً ودبوراً، فإنّه لا امتناع في إعادة الروح إلى تلك الأجزاء المتفرّقة، أو إلى الأجزاء الأصليّة من البدن بعد جمعها وتأليفها وإن لم نشاهد ذلك، وفي إحيائه مرّة أخرى للمساءلة والضغطة فتقع، المساءلة وكذا الضغطة فيما كان جمع الأجزاء هنالك، ثمّ ينتفي ذلك التعلّق بحيث يُسمّى إماتة، سواء تفرّقت الأجزاء بعد ذلك كما كانت أوّلاً أو لم تتفرّق، وإن لم نكن نشاهد شيئاً من ذلك ولا نعلمه.

والقول بأنّ المصلوب مثلاً لو أُحيِي لكنّا نشاهد حياته وليس كذلك، مجرّد استبعاد، فإنّ عدم مشاهدة الحياة ليس دليلاً على عدمها كما في صاحب السكتة، حيث إنّا لا نشاهد حياته مع أنّه حيّ.

---

[1] ـ غافر (٤٠): ١١.

كالقول بأن إحياء مَن تفرّقت أجزاؤه في بطون السباع وحواصل الطيور، بل أُحرق وذُرّي في الرياح، خلافُ ما تقتضيه ضرورةُ العقل، بأنّه أيضاً مجرّد استبعاد، حيث إنّه مبنيّ على اشتراط البنية الأُولى بهيئتها الأُولى التركيبيّة بعينها في الحياة، وهو ممنوع. غاية ذلك أن يكون خلاف العادة، وخوارق العادات غير ممتنعة في مقدورات اللّه تعالى.

وكذلك القول بأنّ ما ذكر يخالف بعض السمعيّات، كقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾[1]، وأنّهم لو أُحيوا في القبر أو بعد الموت الأوّل قبل القيامة لذاقوا الموت مرّتَين. ضعيف، لأنّ الآية كما ذكر المفسّرون إنّما وردت في شأن أهل الجنّة، وضمير «فيها» للجنّة. والمعنى ـ واللّه أعلم ـ أنّ أهل الجنّة لايذوقون في الجنّة الموت، فلا ينقطع نعيمُهم كما انقطع نعيمُ أهل الدنيا بالموت، فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المساءلة والضغطة وقبل دخول الجنّة. وأمّا قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾[2]، فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنّة على سبيل التعليق بالمحال، كأنّه قيل: لو أمكن ذوقهم الموت في الجنّة لذاقوا الموتة الأولى، وهو غير ممكن. فذوقهم الموتَ في الجنّة غير ممكن، أو المراد أنّهم لا يذوقون الموت في الجنّة إلّا الموتة الأُولى التي ذاقوها في الدنيا نظير الاستثناء المنقطع، واللّه أعلم بحقيقة الحال.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، وذكرنا نُبذاً من أحوال النفس الإنسانيّة في عالم البرزخ، أي أحوالها بعد المفارقة عن البدن إلى قيام الساعة، فلنتكلّم في أحوالها في العالم الأُخرويّ عند قيام الساعة وبعده، فنقول:

---

١ ـ الدخان (٤٤): ٥٦.

٢ ـ نفس الآية.

في إثبات المعاد الجسمانيّ الذي نطق به الشرع

وهو ركن من أركان الإسلام، وضروريّ في الدين المحمّديّ ﷺ وكذا في سائر الملل والأديان، بحيث يكون مُنِكره كافراً كما هو معلوم لكلّ من تديّن بالإسلام، كما أشرنا في صدر الرسالة إلى ذلك، وفي إقامة الدليل العقليّ عليه، كما نطق به الشّرع.

وحيث كان ما نطق به الشرع منحلّاً إلى أمرَين:

أحدهما: إنّ للإنسان مَعاداً في دار الآخرة التي هي دار الجزاء.

الثاني: أنّ ذلك المعاد جسمانيّ، ومعناه عود الروح مرّة أُخرى إلى البدن الأوّل للثواب والعقاب. فلنتكلّم في بيان الأمرَين جميعاً.

الأمر الأوّل أنّ للإنسان معاداً في دار الآخرة

فنقول: أمّا الأمر الأوّل، فهو كما أنّه ممّا نطق به الشرع وأخبر به الصادقون ﷺ ويجب التصديق به، وأنّه ممّا لا امتناع فيه عند العقل أيضاً حيث إنّه أمر ممكن، فلمّا أخبر به الصادقون، فيجب التصديق، كذلك يؤيّده العقل ويدلّ عليه، ولذلك صدّق به الحكماء الذين مدارهم في الأحكام على الدليل العقليّ، إلّا أنّ بعضاً منهم قصروا المعاد على الروحانيّ كما مرّ.

وذلك الدليل المؤيّد العقليّ كأن يقال: إنّا نعلم بالضرورة أن اللّه تعالى وعد المكلّف بالثواب على الطاعة، وتوعّد بالعقاب على المعصية بعد الموت، ولا يتصوّر الثواب والعقاب بعد الموت إلّا بعد العَود، فيجب العود إيفاءً للوعد والوعيد، وعملاً بمقتضى العدل، وإن كان يجوز العفو عن مقتضى الوعيد بالنسبة إلى بعض المكلّفين لأسباب حاصلة هناك. وبعبارة أخرى، أنّا نعلم أنّ اللّه تعالى كلّف العباد بالأوامر والنواهي، فيجب أن يُوصِل إليهم الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية، فيجب البعث بمقتضى الحكمة، وإلّا لكان ظالماً، تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً.

والقول بأنّ إيجاب هذه التكاليف وقع شكراً للنعم التي أنعم اللّه تعالى بها، فلا يستحقّ المكلّف ثواباً ـ كما قال به بعض المتكلّمين ـ في غاية السقوط، إذ إيجاب المشقّة في شكر المُنعِم قبيح عقلاً، مع أنّه لايستقيم في العقاب أصلاً.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل الذي ذكرنا، كما أنّه يستقيم على قاعدة المتكلّمين القائلين بالحُسن والقُبح العقليّين و أنّ العدل يجب على اللّه تعالى، كذلك يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بالعناية الأزليّة وبوجوب اشتمال أفعاله تعالى على حِكَم ومصالح تتبعها، وبوجوب صدور الخير عنه تعالى، وأمثال ذلك ممّا قالوا به.

نعم، لا يستقيم ذلك على مذهب الأشاعرة الذين خلعوا رِبقة العقل عن أعناقهم، ولا ضير فيه، مع أنّهم أيضاً ليسوا ممّن أنكروا المعاد، بل صدّقوا به وقبلوه من جهة الشرع خاصّة.

الأمر الثاني أي كون المعاد جسمانيّاً

وأمّا الأمر الثاني: أي كون المعاد جسمانيّاً، فهو منحلّ إلى أمور:

أحدها: أنّه يجب أن يعود الروح في القيامة إلى بدن عُنصريّ لها به تعلّق تدبير وتصرّف.

والثاني: أنّه يمكن أن يكون ذلك البدن العنصريّ هو البدن الأوّل بعينه، وأنّه لا مانع منه شرعاً ولا عقلاً، وأنّه حينئذ يكون الشخص المعاد هو الشخص المبتدأ بعينه نفساً وبدناً.

والثالث: أنّه يجب أن يكون البعث على هذه الكيفيّة، أي أن يكون تعلّق الروح بذلك البدن الأوّل بعينه، حتّى تكون هي في ضمنه موردة للثواب والعقاب الحسّيّين، لا ببدنٍ آخر غيره.

والمقصود أنّه كما أنّ هذا المطلب الأسنى المنحلّ إلى هذه الأمور الثلاثة ممّا نطق به الشرع، ووجب التصديق به من جهة الشرع، كذلك هو ممّا يحكم به العقل ويقوم الدليل العقليّ عليه. وغرضنا من وضع هذه الرسالة بيانُ هذا المطلب، فلذلك قدّمنا ما قدّمناه تمهيداً لذلك، فإنّ ما ذكرناه في التحقيق مقدّمات وأصول لهذا المطلب، وهو نتيجة لها و فرع عليها. والغرض الأصليّ من ذِكرها والإطناب فيها هو بيان هذا المطلب، وإن كان لها فوائد أُخر أيضاً، حيث إنّها في أنفسها أيضاً فوائد

علميّة لطيفة، ومطالب عظيمة شريفة.

والحاصل أنّ المستبصر المسترشد، إذا تذكّر ما قدّمناه، يكفيه دليلاً واضحاً وبرهاناً لائحاً على هذا المطلب الأقصى بأجزائه الثّلاث، ويتّضح ذلك عنده كلّ الاتّضاح. وإن شئَت انكشاف جليّة الحال، فاستمع لما نتلو عليك من المقال، فنقول:

بيان الأمر الأوّل من تلك الأمور الثلاثة

أمّا بيان الأمر الأوّل من هذه الأمور الثلاثة، فيتّضح ـ بعد الإحاطة بما قدّمناه ـ أنّ النفس الإنسانيّة بدنيّة تحتاج في أفعالها وإدراكاتها إلى بدن تتصرّف هي فيه، ويكون هو آلة لأفعالها وإدراكاتها، وأنّه لايجوز أن تتعلّق بجسم فلكيّ أو عنصريّ، أو نوع آخر يكون ذلك الجسم موضوعاً لإدراكاتها من غير أن تكون هي متصرّفة فيه مدبّرة له، فإنّه بعد الإحاطة بذلك مع الإحاطة بأنّ ذلك البدن المتعلّقة هي به تعلّق التدبير والتصرّف لا يمكن أن يكون جوهراً مجرّداً عن المادّة، لامتناع كونه بدناً لجوهر نفسانيّ، ولا أن يكون بدناً مثاليّاً، لأنّه انّما يكون في عالم البرزخ خاصّة، كما قال به جميع العقلاء وحكمت به عقولهم، وإن كان النصّ الوارد مؤيّداً لحكم عقلهم، وعالم الآخرة غير عالم البرزخ باتّفاق الكلّ، ولا أن يكون جسماً فلكيّاً أو جوهراً إبداعيّاً غير منخرق؛ لإبائهما عن كونهما بدناً لنفس إنسانيّة، حيث إنّ ذلك موقوف على قبول طبيعتهما للتجزّي والانفصال والتغيّرات العارضة، وقبول التصرّفات والتدبيرات التي للنفس بالقياس إلى البدن العنصريّ، والظاهر أنْ ليس ذلك للطبيعة الفلكيّة، ولا لذلك الجرم الابداعي غير المنخرق مع بقاء صورتهما، وإن كان تبدّلُ صورتهما وبطلانها أمراً ممكناً، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ

ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾[1].

وبالجملة، فبعد الإحاطة بما ذكرنا يتّضح لك أنّه يجب أن يكون عود الروح في القيامة الكبرى إلى بدن عنصريّ كما نطق به الشّرع، هذا مع أنّ ما سنبيّنه في بيان الأمر الثالث من الأمور الثلاثة، من أنّه يجب أن يكون عود الروح في القيامة الكبرى إلى البدن الأوّل بعينه يُثبت هذا المطلب مع شيء زائد والتعويل عليه، وإنّما ذكرنا ماذكرنا هنا لزيادة الإيضاح والاطمئنان.

---

١ ـ الأنبياء (٢١) : ١٠٤.

بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة

أمّا بيان الأمر الثاني، من هذه الأمور الثلاثة، فيستدعي تمهيد مقدّمات:

منها: ما أسلفنا لك، أنّ الشخص الإنسانيّ الذي نطق الشرع الشريف بمعاده وبعثه عبارة عن مجموع نفسه وبدنه، وتحقيق أنّه عبارة عن مجموع نفسه وبدنه بمعنى أنّه عبارة عن البدن المخصوص الذي تعلّقت به نفس مخصوصة، هي كالصورة الكماليّة له، أو عبارة عن النفس المخصوصة التي تعلّقت ببدن مخصوص هو آلة لكمالاتها و أفعالها وإدراكاتها، وأنّ هويته وهذيّته إنّما هي بالتشخّص الحاصل لذلك المجموع، أي للنفس والأجزاء الأصليّة من بدنه على ما مرّ تفسيرها في المقدّمة، سواء كان المشخّص نحواً من الوجود الخاصّ الذي تتبعه العوارض التي تُسمّى عوارض مشخّصة أو تلك العوارض نفسها، على اختلاف المذهبَين، وأنّه لا مدخل للأجزاء الفضليّة من بدنه، ولا لهيئته التركيبيّة الخارجيّة، ولا لتأليفه المخصوص في هذيّة البدن الخاص، ولا في هذيّة الشخص الإنسانيّ، فلذا كان تبدّلها وتغيّرها غير قادح في تشخّص البدن وتشخّص الشخص. ويشهد عليه أنّا نعلم بالضرورة أنّ زيداً الشابّ هو بعينه زيد الطفل، وزيداً الشيخ هو بعينه زيد الشاب والطفل، مع أنّا نعلم وقوع استحالات وتغيّرات في بدنه.

وبالجملة أنّا نعلم بالضرورة أنّ هويّة زيد وهذيّته باقية من أوّل عمره إلى

انتهائه مع تبدّل خصوصيّات بدنه، ولذلك كان في الشريعة المقدّسة أنّ مَن جنى جناية استحقّ بها قتلاً أو عقوبة، وكان هو حين ما جنى تلك الجناية تامّ الخِلقة، ثمّ صار ناقصاً في الخلقة أو كان مهزولاً ثمّ سمن، أو بالعكس، ولم يُرفع إلى الإمام عليه السلام إلّا حين الحالة الثانية، فهو يجري عليه حدّ اللّه تعالى، وليس ذلك ظلماً عليه أصلاً.

لايقال: لعلّ بقاء الشخص بعينه في الحالات كلّها من أوّل العمر إلى مُنتهاه مستند إلى بقاء نفسه الباقية بشخصها في الحالات كلّها خاصّة كما ادّعاه بعض الحكماء، من غير أن يكون لبقاء الأجزاء الأصليّة من بدنه وتشخّصها مدخل في ذلك.

لأنّا نقول: هذا مبنيّ على أن يكون الشخص الإنسانيّ عبارة عن نفسه فقط، ويكون البدن آلة لها لا دخل له في كون الشخص الإنسانيّ شخصاً، وهذا باطل، لأنّا نعلم يقيناً أنّ الشخص الانسانيّ عبارة عن مجموع النفس والبدن والمركّب منهما، وبعبارة أُخرى أنّا نعلم يقيناً أنّه عبارة عن النفس الخاصّة المختصّة ببدن مخصوص، أو عبارة عن بدن مخصوص مختصّ بنفس خاصّة.

وبالجملة فليس الشخص الإنسانيّ عبارة عن نفسه فقط كما يراه بعض الحكماء، ولا عبارة عن الهيكل المخصوص البدنيّ فقط كما يراه جمعٌ من العوام، أَوَ لستَ سمعتَ القومَ أنّهم يقولون في تحديد الإنسان أنّه حيوان ناطق ؟! أوَ لستَ تحقّقتَ فيما نقلنا في الفصل[1] الأوّل الذي عقدناه في تحديد النفس عن الشيخ في (الشفاء) أنّ النفس جزء من قوام الانسان صورة له أو كالصورة، وأنّ الحيوان الذي هو جنس له، كيف يكون جنساً له باعتبار، ومادّة باعتبار آخر، ونوعاً باعتبار آخر، وأنّ الناطق الذي هو فصل له كيف يكون فصلاً له باعتبار، وصورة ونفساً له باعتبار

---

١ ـ في الباب الأوّل.

آخر، ونوعاً باعتبار، وأنّه كيف يكون البدن المخصوص كالمادّة والنفس المخصوصة كالصورة، وأنّه كيف يكون الشخص الإنسانيّ كالمركّب من المادّة والصورة، أي المركّب من البدن والنفس؟!

وقد علمتَ في موضعه أنّه كما أنّ تشخّص المادّة بالصورة باعتبار، كذلك تشخّص الصورة بالمادّة باعتبار آخر، وتشخّص الشخص الذي هو عبارة عن المجموع المركّب منهما بتشخّص المجموع، إلى غير ذلك من الأمور التي يستبين من كلام القوم، وكذا من كلام الشيخ هنالك. وهي دالّة على أنّ الشخص الإنساني عبارة عن مجموع النفس والبدن، و ذلك المجموع معروض لتشخّص خاصّ، لا أحدهما فقط. وحيث كان كذلك كان لبقاء هذيّة البدن أيضاً مدخل في بقاء هذيّة الشخص الإنسانيّ، وما هو إلّا لبقاء هذيّة الأجزاء الأصليّة من بدنه، حيث إنّ هذيّة الأجزاء الفضليّة والتأليف والهيئة التركيبيّة منه متبدّلة، مع بقاء هذيّة الشخص الإنسانيّ بعينها، وفيه المطلوب.

لايقال: سلّمنا أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع النفس والبدن.

إلّا أنّا نقول: لِمَ لايجوز أن يكون هو عبارة عن نفس خاصّة وعن بدنٍ ما؟! لابأن يكون هناك بدن مطلق على سبيل العموم جزءً من المجموع، حتّى يرد أنّ المطلق بإطلاقه كيف يكون جزءً من المشخّص، وكيف يكون له دخل في تشخّص الجزء الآخر المشخّص، أعني النفس، بل بأن يكون هناك أبدان مشخّصة خاصّة كلّ واحد منها على سبيل البدليّة جزء للشخص الإنسانيّ وله مدخل في تشخّص النفس.

لأنّا نقول: هذا بعينه هو القول بالتناسخ لو كانت تلك الأبدان الخاصّة أبداناً عنصريّة كما هو المفروض، وقد عرفتَ بُطلانه، فظهر لك أنّ البدن الذي هو جزء للشخص الإنسانيّ يجب أن يكون بدناً خاصّاً بخصوصه الذي خصوصيّته إنّما هي

بخصوصيّة الأجزاء الأصليّة منه لا غير، وفيه المطلوب.

فإن قلت: إنّ خصوصيّة البدن كما هي بخصوصيّة الأجزاء الأصليّة منه، كذلك هي بخصوصيّة التأليف الخاصّ والهيئة الخاصّة البدنيّة جميعاً، فإنّه لو لم يكن كذلك، وكان المدخل فيه للأجزاء الأصليّة فقط كيفما كانت، لزم أنّه لو كان هناك الأجزاء الأصليّة البدنيّة من غير تأليف أصلاً، ولا هيئة تركيبيّة مطلقاً، كان ذلك البدن الخاصّ حاصلاً هناك، والبديهة تشهد بخلافه.

قلت: إنّا ندّعي أنّ الأجزاء الأصليّة من بدنه من حيث خصوصيّتها الخاصّة لها مدخل في خصوصيّة البدن، وكذا في خصوصيّة النفس وخصوصيّة الشخص الإنسانيّ، وأمّا التأليف الخاصّ والهيئة الخاصّة، بل الأجزاء الفضليّة أيضاً ممّا لا مدخل له في شيء من ذلك أصلاً، بدليل أنّا نشاهد تغيّره وتبدّله مع بقاء تشخّص الشخص الإنسانيّ بحاله، وقد عرفت أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع النفس والبدن، نعم لكلّيات ذلك ـ أعني لفردٍ ما من الهيئة التركيبيّة البدنيّة الإنسانيّة ولفردٍ ما من التأليف البدنيّ الإنسانيّ، بل لفردٍ ما من الأجزاء الفضليّة أيضاً ـ مدخل على سبيل البدليّة لنوعيّة البدن خاصّة، أي لكون البدن بدناً إنسانيّاً مثلاً، ولصدق اسم البدن عليه، وأنّه لولا ذلك لانتفى البدن، لا لأجل انتفاء ما هو مناط خصوصيّته، بل لأجل انتفاء ما هو مناط نوعيّته.

والحاصل أنّه لو كانت هناك الأجزاء الأصليّة البدنيّة المخصوصة، وكان معها فرد ما من التأليف البدنيّ الإنسانيّ والهيئة التركيبيّة والأجزاء الفضليّة، أي فرد كان بشرط أن تكون الأفراد متماثلة ومتشابهة، كانت هناك نوعيّة البدن الحاصلة بفردٍ ما من ذلك، وكذا خصوصيّة البدن الحاصلة بخصوصيّة تلك الأجزاء الأصليّة البدنيّة، وكذا خصوصيّة النفس الإنسانيّة التي لتلك الأجزاء الأصليّة مدخل فيها، وكذا خصوصيّة الشخص الإنسانيّ الذي هو عبارة عن النفس الخاصّة والبدن

المخصوص باقية بحالها لم تتغيّر ولم تتبدّل، وهذا ظاهر.

وأمّا إذا لم تكن هناك تلك الأجزاء الأصليّة أصلاً بل أجزاء أُخر، سواء كان معها تأليف ما وهيئة تركيبيّة ما وأجزاء فضليّة ما أو لم يكن معها شيء من ذلك أصلاً، لم يكن هناك ذلك الشخص الإنسانيّ ولا تلك النفس الخاصّة ولا ذلك البدن المخصوص. وهذا أيضاً ظاهر بالبيان المتقدّم. وأمّا إذا كانت هناك تلك الأجزاء الأصليّة الخاصّة ولم يكن معها فرد ما من التأليف البدنيّ الإنسانيّ، والهيئة التركيبيّة البدنيّة الإنسانيّة والأجزاء الفضليّة أصلاً وقطعاً، كان هناك ينتفي البدن المخصوص، لا لأجل انتفاء ما هو مناط خصوصيّته، بل لأجل انتفاء ما هو مناط نوعيّته، وبانتفائه كذلك ينتفي الشخص أيضاً، لأنّه عبارة عن مجموع النفس الخاصّة والبدن المخصوص، بعد أن كانت له صورة بدنيّة إنسانيّة نوعيّة، وهنا ليس كذلك، إلّا أنّه لاينتفي هنا خصوصيّة النفس، لأنّ خصوصيّتها إنّما هي منوطة بخصوصيّة الأجزاء الأصليّة التي يكون المفروض بقاءَها. والدليل على ذلك أنّا نعلم يقيناً بقاء النفس بتشخّصها وخصوصيّتها بعد خراب بدنها وبعد قطع تعلّقها عنه وبعد بطلان التأليف رأساً وانعدام الهيئة التركيبيّة أصلاً، وما ذلك البقاء إلّا لبقاء الأجزاء الأصليّة التي بيّنا سابقاً بقاءها وأنّ لها مدخلاً في تشخّص النفس.

وحيث عرفت ذلك، اتّضح لك غاية الاتّضاح أنّه إذا كان هذيّة زيد الذي هو عبارة عن مجموع البدن المخصوص والنفس الخاصّة باقيةً من أوّل عمره إلى منتهاه، وكان ذلك مستنداً إلى بقاء تشخّص نفسه وبدنه جميعاً، فليس للأجزاء الفضليّة الخاصّة من بدنه ولا للتأليف الخاصّ ولا للهيئة التركيبيّة الخاصّة مدخل من حيث الخصوصيّة في تشخّصه البدني، وإلّا لزال تشخّصه البدنيّ بوقوع استحالات وتغيّرات كثيرة فيه، وزال بسببه تشخّص الشخص الإنسانيّ أيضاً لزوال المجموع بزوال الجزء. فبقي أن يكون المدخل في بقاء تشخّص بدنه للأجزاء الأصليّة من

بدنه من حيث الخصوصيّة وفي تشخّص الشخص الإنسانيّ لذلك ولبقاء تشخّص نفسه جميعاً، وهو المطلوب.

وكأنّه يشير إليه قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[١].

وقد روى الشيخ الطبرسيّ (ره) في كتاب (الاحتجاج) عن حفص بن غياث: «قال: شهدت المسجد الحرام وابن أبي العوجاء يسأل أبا عبد اللّه(الصادق)عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ﴾[٢]: ما ذلك (ذنب خ ل) الغير؟ قال: وَيْحَك هي هي، وهي غيرها. قال: فمثّل لي ذلك شيئاً من أمر الدنيا. قال: نعم، أرأيتَ لو أنّ رجلاً أخذ لَبِنة فكسّرها، ثمّ ردّ في ملبنها، فهي هي وهي غيرها[٣].

وفي هذا الحديث دلالة صريحة على ما نحن بصدد بيانه، فافهم.

ثمّ أنّه من جملة المقدّمات لهذا المطلب الذي نحن بصدد بيانه هنا، ما أسلفنا لك أنّ النفس الإنسانيّة لتجرّدها عن المادّة في ذاتها باقيةٌ بعد خراب البدن غير فانية، حيث أقمنا هناك الدلائل العقليّة والنقليّة عليه، وما أسلفنا لك أيضاً أنّ البدن الإنسانيّ على كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم وقالت به الحكماء والمتكلّمون، لاينعدم بالموت بالمرّة، حتّى لايُمكن إعادته لكونه إعادةً للمعدوم، كما مرّ الدليل العقليّ على إبطالها، بل الموت عبارة عن قطع تعلّق النفس عن البدن الأوّل بهيئته، وعن تفرّق أجزاء البدن. وقد أسلفنا لك هنالك أيضاً أنّ الحقّ كما دلّ عليه الدليل السمعيّ ولا يأباه العقل، بقاءُ الأجزاء الأصليّة من بدنه ببقاء النفس.

ومنها ما أسلفنا لك أنّ المعاد الجسمانيّ الذي هو ضروريّ في الدين القويم

---

١ ـ النساء (٤): ٥٦.
٢ ـ النساء (٤): ٥٦.
٣ ـ راجع الاحتجاج للطبرسيّ ٢/ ١٠٤.

معناه عَودُ تعلّق النفس ببدنها الأصليّ مرّة أخرى بعد جمع أجزاء البدن، و لا سيّما الأجزاء الأصليّة منه، وعود تأليف البدن كرّة بعد أُولى بهيئته الأولى كما تدلّ عليه الآيات والأخبار.

أمّا الآيات، فكقوله تعالى:

﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰٓ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[1].

وقوله تعالى حكاية: ﴿مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَ ٱلْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[5].

وأمّا الأخبار: فكما نقلنا سابقاً من الشيخ الطبرسيّ (ره) في كتاب (الاحتجاج)، في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد اللّه الصادق عليه السلام عن مسائل وأجابه عنها: قال الزنديق: وأنّى له البعث والبدنُ قد بُلي، والأعضاء قد تفرّقت، فعضوٌ ببلدة يأكلها سِباعُها، وعضوٌ بأُخرى تُمزّقه هوامُها، وعضوٌ صار تراباً بُني به مع الطين حائط؟! قال عليه السلام: إنّ الذي أنشأه من غير شيءٍ، وصَوّره على غير مِثال كان سَبَق إليه، قادرٌ أن يُعيده كما بدأه. قال: أوضِحْ لي ذلك. قال: إنّ الروح مُقيمة في مكانها، روحُ المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظُلمة، والبدن

---

١ ـ القيامة (٧٥): ٣ ـ ٤.
٢ ـ يس (٣٦): ٧٨ ـ ٧٩.
٣ ـ الشورى (٤٢): ٢٩.
٤ ـ الجاثية (٤٥): ٢٦.
٥ ـ النساء (٤): ٨٧؛ الأنعام (٦): ١٢.

يصير تراباً كما منه خُلق، وما تَقذف به السباع والهوامّ من أجوافها ممّا أكلته ومزّقته كلُّ ذلك في التراب محفوظة، عند من لايعزب عنه مِثقالُ ذرّة في ظُلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها، وإنّ تراب الروحانيّين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حينُ البعث مطرت الأرض مطر النشور، فتربو الأرض ثمّ تمخضوا مخض السقاء، فيصير ترابُ البشر كمصير الذهب من التراب إذا غُسل بالماء، و الزبد من اللّبن إذا مُخض، فيجتمع تراب كلّ قالب إلىٰ قالبه، فينتقل بإذن اللّه القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوِّر كهيئتها، وتلج الروح فيها، فإذا قد استوى لايُنكر من نفسه شيئاً[١]، الحديث.

وأقول: إنّ في هذا الحديث الشريف مع الدلالة على أنّ المعاد الجسمانيّ يكون بجمع أجزاء البدن على مِثل الهيئة الأُولى وإعادة تأليفها مرّة أُخرى كالأوّل، وإعادة تعلّق الروح بها كرّة بعد أُولى ـ كما ذكرنا الحديث دليلاً عليه ـ دلالةً على أنّ الروح بعد مفارقتها عن البدن لاتفنى، بل تبقى في مكانها الذي قدّره اللّه تعالى لها، روح المُحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظُلمة. وكان ذلك في عالم المثال على ما دلّت عليه الأخبار الأُخر كما نقلناها وذكرنا شرحها سابقاً. وكذا دلالة على أنّ البدن لاينعدم بالموت حتّى لايمكن إعادته، بل إنّما ينعدم تأليفه الذي لا دخل له في تشخّص البدن وتشخص الشخص، ولايلزم أيضاً إعادته بعينه حتّى يلزم إعادة المعدوم، بل المعاد تأليفٌ آخر مثل الأوّل.

وبالجملة يدلّ على أنّه ينعدم تأليفه وهيئته الأُولىٰ والأجزاء الفضليّة منه، وتبقى أجزاؤه الأصليّة التي هي مع تأليف ما وهيئةٍ ما وأجزاء فضليّة ما مناط الحكم بأنّها هو ذلك البدن الأوّل.

---

١ ـ الاحتجاج ٣٥٠.

وقد عرفتَ سابقاً ـ حيث نقلنا هذا الحديث الشريف مع سابقه ـ أنّ ظاهره، وإن كان تجسّم الروح حيث تضمّن أنّها جسم رقيق، وأنّ جميع ما ذكره عليه السلام في هذا الحديث، إنّما هو بيان حال الروح التي هي جسم رقيق، إلّا أنّه يمكن تأويله بالروح الحيوانيّة التي هي أيضاً جسم رقيق، وهي ما به الارتباط بين الروح الإنسانيّة التي بيّنا أنّها جوهر مجرّد عن المادّة وبين البدن، وهي أيضاً من الأجزاء الأصليّة البدنيّة كما ذكرنا سابقاً، وكذا تأويله بأنّه ببقاء ذلك الجسم الرقيق يبقى ذلك الجوهر المجرّد أيضاً الذي دلّ الدليل العقليّ والنقليّ على بقائه، وأنّه بولوج ذلك الجسم الرقيق في البدن مرّة أُخرى يعود تعلّق ذلك الجوهر المجرّد به وبالبدن كما كان أوّلاً، وبه يحصل المعاد الجسمانيّ.

وبالجملة، فمضمون هذا الحديث من هذه الجهة ليس منافياً لما نحن بصدده، بل يؤيّده.

وقد عرفتَ أيضاً هنالك أنّ في هذا الحديث الشريف من جهة تضمّنه لقوله عليه السلام: «كلُّ ذلك في التراب، محفوظ عند مَن لا يَعزب عنه مِثقالُ ذرّة..» إلخ.

وقوله عليه السلام: «فإذا كان حينُ البعث مطرت الأرضُ مطر النشور» الخ، تفسيرُ كثيرٍ من الآيات القرآنيّة، مثل قوله تعالى:

﴿وَ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ قُلْ بَلىٰ وَ رَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ لَا فِى ٱلْاَرْضِ وَ لَآ اَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَ لَآ اَكْبَرُ اِلَّا فِى كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿وَ ٱللهُ ٱلَّذِىٓ اَرْسَلَ ٱلرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ اِلىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَاَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾[2].

---

١ ـ سبأ (٣٤): ٣.
٢ ـ فاطر (٣٥): ٩.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

إلى غير ذلك من الآيات، فتذكّر.

---

١ ـ الأعراف (٧) : ٥٧ .

نتيجه المقدِّمات

بعد تمهيد تلك المقدّمات، نقول: إنّك إذا علمتَ أنّ النـفس الإنسـانيّة بـدنيّة محتاجة إلى بدن عنصريّ، وعلمت أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع نفسه وبدنه، وأنّ تشخّصه وهذيّته بـتشخّص المـجموع، أي تشـخّص نـفسه والأجـزاء الأصليّة من بدنه، وعلمتَ أنّ موته عبارة عن قطع تعلّق نفسه عن بدنه. وعلمت أنّه بعد قطع التعلّق يكون نفسه التي هي الأصل في تشخّصه وفي كونه هو هو ـ ولذا سمّيت بالنفس، فإنّ معنى النفس هو العين، كان ذلك الشخص هو بعينه ذلك الأمر المُسمّى بالنفس فقط ـ باقية بعينها وبشخصها، وتكون الأجزاء الأصليّة من بـدنه التي لها أيضاً مدخل في تشخّص الشخص وهذيّته باقية أيضاً بعينها من غير تبدّل وتغيّر فيها. وعلمت أنّ المعاد الجسمانيّ عبارة عن جمع الأجزاء المتفرقة من بدنه، ولا سيّما الأجزاء الأصليّة كهيئتها الأُولى البدنيّة، وإعادة التأليف مرّة أُخرى، وإعادة تعلّق النفس بها كرّة بعد أُولى كما كان أوّلاً، وأن لا مانع من ذلك عقلاً ولا شرعاً.

لايبقى لك شكّ في أنّه يمكن تحقّق المعاد الجسمانيّ بهذا النحو، أي عود تعلّق الروح الباقية بعينها بذلك البدن الأوّل العنصريّ الباقي بالأجزاء الأصليّة، حيث إنّ نسبة قدرة القادر المختار إلى كلّ أمر ممكن في ذاته على السواء. وكما أنّ تفريق أجزاء البدن وقطع تعلّق النفس عنه أمر ممكن، كذلك جمع تلك الأجزاء المتفرّقة

الباقية وإعادة التأليف لها مرّة أخرى، وإعادة تعلّق تلك النفس الباقية إلى ذلك البدن كرّةً بعد أُولى أمر ممكن في ذاته، وكما أنّه لا مانع من الأوّل لا مانع من الثـاني، وليس فيه إعادة معدوم حتّى تمنع، كما سبق بيانه، ولا فيه شبهة تناسخ؛ لما مضى و سيجيء. وبالجملة، فحيث لم يكن فيه مانع عقلاً ولا شرعاً وقد أخبر به الشـرع، وجب التصديق به.

وكذلك لايبقى لك شكّ في أنّ الشخص المُعاد يوم القيامة هو بعينه الشخص المبتدأ في دار الدنيا، كما نطق به الشرع أيضاً، إذ لا اختلاف بينهما أصلاً فيما هو مناط التشخّص ومنشأ الهذيّة، وإن كان الاختلاف بينهما واقعاً فيما ليس له مدخل في ذلك، كالأجزاء الفضليّة والتأليف المجدّد الواقع ثانياً والهيئة التركيبيّة الثانويّة.

فإن قلت: ألستَ قلت فيما تقدّم في مسألة أنّ الزمان من المشخّصات: إنّا لو فرضنا أن صنعنا من طين مخصوص كوزاً مخصوصاً على مـقدار وهـيئة وشكـل خاصّ، ثمّ كسرناه وصنعنا من تلك المادة كوزاً آخر على تـلك الأوصـاف، نـعلم بالضرورة أنّ الكائن في الزمان الثاني غير الأوّل، ولازم ذلك أن يكون البدن المعاد الثاني كما فرضته غير البدن المبتدأ، ولازم ذلك أن يكون البدن الذي فرضته جزءاً للشخص الإنسانيّ مُنتفياً حين الإعادة، ولازم ذلك أن يكون ذلك الشخص مـنتفياً أيضاً لانعدام الكلّ بانعدام الجزء.

قلت: إنّ ما ذكرنا ثمّة مبنيّ على تغاير الكـوزَين بـحسب التأليـف والهـيئة والصورة الخاصّة، وهو مسلّم، وما ذكرنا هنا مبنيّ على أنّ ما هو جزء للشـخص الإنسانيّ هو البدن، مع فردٍ ما من التأليف والهيئة لا التأليف الخاصّ والهيئة الخاصّة، ولا شكّ أنّه بهذا الاعتبار لاينعدم أصلاً، إذ هو لاينفكّ في الزمانَين عن فردٍ ما من ذلك. وانعدام تشخّصه بحسب فردٍ خاص من ذلك لايقدح فيما ذكرنا، إذ هو غير معتبر فيما هو جزء من الشخص.

شبهة الآكل والمأكول مع جوابها

وحيث عرفتَ ما فصّلنا، ظهر لك أنّه بما ذكرنا يحصل الجواب عن شبهة مشهورة للمنكرين للمعاد الجسمانيّ.

تقرير الشُّبهة: أنّ المعاد الجسمانيّ غير ممكن، لأنّه لو أكل مثلاً إنسان إنساناً حتّى صارت أجزاء بدن المأكول جزءً من بدن الآكل، فهذا الجزء إمّا أن لايُعاد أصلاً وهو المطلوب، أو يُعاد في كلّ واحد منهما وهو محال، لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصَين متباينَين، أو يُعاد في أحدهما وحده فلا يكون الآخر مُعاداً بعينه، وهذا مع إفضائه إلى الترجيح بلا مُرجِّح يثبت مقصودنا، وهو أنّه لايمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم.

وتقرير الجواب: أنّ المُعاد هو الأجزاء الأصليّة، وهي الباقية من أوّل العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على الاطلاق، وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل، فلا يجب إعادته فيه، ثمّ إن كان من الأجزاء الأصليّة للمأكول أُعيد فيه، وإلّا فلا. وكان فيما نقلنا آنفاً من حديث الزنديق إشارة إلى هذه الشبهة وإلى الجواب عنها بأتمّ تقرير، فتبصّر.

***

وحيث عرفت ما ذكرنا، عرفت تصحيح الوجه في المعاد الجسمانيّ كما نطق

به الشرع، وأنّ ذلك أمر ممكن في ذاته لا مانع فيه، وعرفت قيام الدليل العقليّ على أنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص الأوّل المبتدأُ بعينه نفساً وبدناً، وأنّه ينبغي أن يحمل الآيات والأخبار الدالّة على المعاد الجسمانيّ، وأنّ المعاد يوم القيامة هو الشخص الأوّل بعينه، على ما ذُكر، وأنّ ما يدلّ منها على أنّ المعاد هو مثل الشخص الأوّل أو أنّ ما في القيامة هو خلق جديد:

كقوله تعالى: ﴿اَوَ لَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمٰوَاتِ وَ ٱلْاَرْضَ بِقَادِرٍ عَلىٰٓ اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلىٰٓ اَنْ نُبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ اِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَ قَالُوٓا ءَاِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْاَرْضِ ءَاِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٤].

ينبغي حمله على أنّه مِثل الأوّل في بعض الصفات والأحوال التي لا دخل لها في تشخّص الشخص كالأجزاء الفضليّة، والتأليف الثاني، إلّا أنّه عينه فيما هو مناط التشخّص كالنفس الباقية والأجزاء الأصليّة الباقية. وكذا هو خلق جديد بحسب الأجزاء الفرعيّة الفضليّة، وبحسب التأليف الثاني الواقع في الزمان الثاني. وقد تكلّمنا في ذلك في مقدّمة الرسالة أيضاً، فتذكر.

وبالجملة، فما ذكرناه مع قيام الدليل العقليّ عليه لا مانع منه شرعاً ولا عقلاً، وما يتراءى من المانع العقليّ هنا، وهو أنّه يلزم أن يكون انتقال النفس بعد مفارقتها

---

١ ـ يس (٣٦): ٨١.
٢ ـ الواقعة (٥٦): ٦٠.
٣ ـ سبأ (٣٤): ٧.
٤ ـ السجدة (٣٢): ١٠.

عن البدن الأوّل إلى البدن الثاني الذي ذُكر أنّه غير الأوّل باعتبار ومثله باعتبار آخر تناسخاً، فهذا المانع أيضاً مُنتفٍ، إذ قد عرفت فيما أسلفنا لك في مبحث إبطال التناسخ، أنّ العمدة في المُحال اللازم على تقديره إنّما هو استيجاب كون بدن واحد ذا نفسَين، وكون نفس واحدة ذات بدنَين منفصلَين متغايرين، ولزوم انقلاب الفعليّة قوّة محضة، وكلّ ذلك مبنيّ على أن يكون البدن الذي تنتقل إليه النفس المستنسخة غير البدن الأوّل ذاتاً حتّى يكون فيه استعداد لنفس أُخرى أيضاً، وتكون النفس في ضمنه بالقوّة من جهة كمالاتها بعد كونها بالفعل، أو يلزم منه كون نفس واحدة ذات بدنَين منفصلَين موجودين بوجودين، وهذا غير لازم على تقدير كون البدن الثاني عين الأوّل ذاتاً وإن كان غيره من جهة بعض الأحوال غير المشخّصة، إذ ما هو عين البدن الأوّل ذاتاً لا نسلّم أنّه يكون فيه استعداد لحدوث نفس أُخرى غير الأُولى، ولا نُسلّم أيضاً أنّه تكون النفس الأُولى المتعلّقة بالقوّة من جهة كمالاتها، بل إنّها تكون بالفعل فيه كما كانت أوّلاً، ولا يكون أيضاً مغايراً بالذات للبدن الأوّل. وكذا لايلزم انتفاء المرجِّح لتعلّقها به، لأنّ التعلّق السابق به ـ أي بأجزائه الأصليّة منه ـ لم ينعدم، بل هو باق، كما أشرنا إليه سابقاً وسنُشير إليه، وحيث كان باقياً فلايكون هنا تعلّق جديد حتّى يحتاج إلى المرجّح. ولو سُلّم كونه تعلّقاً جديداً، فالتعلّق السابق يكفي كونه مرجّحاً لذلك.

وبالجملة، فالمُحال اللازم على تقدير التناسخ لايلزم على تقدير المعاد الجسمانيّ كما قرّرناه، وإن سمّاه أحد بالتناسخ فلا مشاحّة للأسماء كما سمّاه الشرع بالبعث والحشر والنشور وأمثال ذلك من الأسماء.

هذا الذي ذكرناه إنّما هو بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة، ولايخفى عليك أنّه كما يتمّ في النفوس الكاملة، يتمّ في النفوس الناقصة أيضاً كنفوس البُلْه والصبيان والمجانين، حيث إنّ المقدّمات التي هي مبنى بيان هذا الأمر عليها

مشتركة، أمّا ما سوى مقدّمة بقاء النفس وتجرّدها فظاهر اشتراكها، وأمّا هي فكذلك أيضاً، لأنّك قد عرفت فيما سلف بيان بقاء نفوس هؤلاء الناقصين أيضاً بعد خراب أبدانهم، فتذكّر.

بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة

أمّا بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة، أي وجوب كون المعاد الجسمانيّ على النحو الذي ذكرنا، أي بأن يعود تعلّق النّفس إلى ذلك البدن الأوّل بعينه كما ذكرنا، حتّى تكون في ضمنه موردة للثواب والعقاب الحِسِّيِّين، مضافاً إلى ما يكون لها في ذاتها من الثواب والعقاب العقليّين، لا إلى بدن آخر غيره بالذّات، فهو أيضاً يستدعى تمهيد مقدّمات:

منها ـ ما قدّمناه وذكرناه تمهيداً لبيان الأمر الأوّل والثاني.

ومنها ـ ما أشرنا إليه سابقاً أنّ النّفس الإنسانيّة ذات واحدة بالعدد لها قوى متعدّدة ومراتب مختلفة، باعتبارها تُسمّى تارةً نفساً إنسانيّة وتارةً حيوانيّةً وتارةً نباتيّةً، من غير تعدّد واختلاف في ذاتها، بل في حالاتها ومراتبها خاصّة.

ومنها ـ أنّ الأفاعيل الجزئيّة المتعدّدة المختلفة الصادرة عن النفس الإنسانيّة التي هي ذات واحدة بالعدد إنّما تصدر عنها بتوسّط قواها البدنيّة المختلفة المتعدّدة، كالأفاعيل الكلّيّة، فإنها أيضاً تصدر عنها بتوسّط قواها العقليّة، ومعنى ذلك أنّ الأفاعيل الجزئيّة تصدر أوّلاً وبالذّات عن تلك القوى و بتوسّطها تصدر عن النفس.

والحاصل أنّ للقوى والمشاعر والحواسّ أيضاً حظّاً ونصيباً في أفعالها وإدراك مُدركاتها كما للنفس، إلّا أنّ الأوّل أوّلاً وبالذات، والثاني ثانياً وبالتوسّط.

وبالجملة، ليس صدور الأفاعيل الجزئيّة المتعدّدة عن تلك الذات الواحدة بدون مدخليّة شيء من القوى والحواسّ فيه، وكذا ليس ذلك لصدورها عنها بالذات لكن باختلاف الآلات، بأن تكون تلك القوى والحواسّ فيه آلةً لها في أفعالها من غير أن يكون لها حظّ فيه كما حقّقناه في ذلك الباب.

ومنها ما أسلفنا لك أنّ الأنفس الإنسانيّة التي هي متّفقة في المعنى والنوع، إنّما يكون تكثّرها وتمايزها بالأبدان الخاصّة، وكذا يكون تشخّصها بالهيآت البدنيّة المخصوصة.

ومنها ما أسلفنا لك في إبطال التناسخ ونحوه.

وبعد تمهيد تلك المقدّمات، نقول: إنّك بعد ما أحطت بتلك المقدّمات حقّ الإحاطة وتدبّرت فيها حقّ التدبير، كأنّك يتّضح لك هذا المطلوب الذي نحن بصدد بيانه حقَّ الاتّضاح، ولا أظنّك في مِرية من هذا، بل تتلخّص لك فيه براهين عقليّة دالّة عليه، كلّ واحد منها كافٍ في إثبات هذا المرام، ولمجموعها تأثير عظيم في إنارة المقام، وإزاحة الشكوك والأوهام.

***

ومن جملة تلك البراهين أن يقال: إذا كان الشخص الإنسانيّ عبارة عن النفس الخاصّة المتعلّقة ببدن مخصوص بخصوصه ـ كما عرفت بيانه ـ وجب أن يكون تعلّق تلك النفس في القيامة بذلك البدن المخصوص بعينه، حتّى يكون ذلك الشخص المُعاد هو بعينه ذلك الشخص المبتدأ في الدنيا، ويكون مصدر الطاعة والمعصية، ومورد الثواب والعقاب واحداً، فإنّه لو لم يكن وجاز تعلّق تلك النفس في القيامة ببدن آخر غير البدن الأوّل ذاتاً، لم يكن ذلك الشخص هو بعينه ذلك الشخص المبتدأ، بل غيره، ويكون ورود الثواب والعقاب عليه ظلماً منه تعالى، تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً.

***

ومنها أن يقال: إذا كانت النفس الإنسانيّة بدنيّة ولم يكن البدن الذي لها حين المعاد بدناً مثاليّاً، ولا بدنا فلكيّاً، ولا بدناً من جرم إبداعيّ كما عرفت، بل يجب أن يكون بدنا عنصريّاً، فذلك البدن العنصريّ إن كان عينَ البدن الأوّل ـ كما عـرفت معناه ـ فهو المطلوب، وإن كان غيره بالذات، فيلزم التناسخ المُحال.

لسنا نقول: إنّه يلزم إطلاق التناسخ عليه، حتّى يُجاب بأنّ الشرع جـوّز هـذا النوع من التناسخ، بل نقول: إنّه حينئذ يلزم المحال اللازم على تقدير التناسخ.

لايقال: لا نسلّم لزوم ذلك المحال حينئذ، فإنّ لزومه مبنيّ على أن يكون المادّةَ البدنيّة التي هي مادّة البدن الذي هو غير البدن الأوّل، مستعدّة لفيضان نفس أُخرى غير الأُولى، حتّى يلزم إمكان اجتماع نفسَين فيه، أو أن تكون النفس المستنسخة في ضمن ذلك البدن المغاير بالقوّة من جهة كمالاتها بعد أن تكون بـالفعل ويـلزم المحال اللازم على تقديره، وهذا غير مسلّم في المواد الأخرويّة، فإنّه إنّما هو من لوازم المواد الدنيويّة، والموادّ الأُخرويّة ليست مثلها، بل هي مخالفة في كثير مـن الصفات والأحوال للمواد الدنيويّة، حتّى كأنّها مباينة لها بالذات ـ كما مرّت الاشارة إليه ـ ولعلّ هذا منها.

لأنّا نقول: سلّمنا أنّ المواد الأُخرويّة ليست من جنس المواد الدنيويّة، بل هي مخالفة لها في كثير من الصفات والأحوال، إلّا أنّا نـقول: إنّ تـلك المـادّة البـدنيّة الأُخرويّة الحاصل منها بدن آخر غير الأوّل، إن لم تكن مستعدّة لفيضان نفس عليها أصلاً ولا قابلة لها قطعاً، فكيف يمكن تعلّق النفس الأُولى بها ؟ وان كانت مستعدّة لفيضان نفس عليها، وكانت فيها قوّة قبول لها، فَنَسرد الكلام حينئذ ونقول في إبطاله كما نقلنا في إبطال التناسخ في المواد البدنيّة الدنيويّة، حذو النَّعل بـالنَّعل والقُـذّة بالقذّة.

***

ومنها أن يقول: إذا كانت النفس الإنسانيّة واحدة بالذات والعدد، وكانت لها قوى ومراتب متعدّدة، باعتبارها تسمّى تارة نفساً إنسانيّة، وتارة حيوانيّة، وتارة نباتيّة ـ كما عرفت ـ ولا سترة في أنّ القوّة الإنسانيّة وإن كانت غير بدنيّة، إلّا أنّ الحيوانيّة والنباتيّة بدنيّتان، أي حصولهما لها إنّما هو في ضمن بدن خاصّ بخصوصه؛ لما عرفت أنّ ما هو جزء للشخص الإنسانيّ وله مدخل في شخص نفسه الخاصّة وتميّزها، وحصول المراتب والقوى لها، إنّما هو البدن الخاصّ بخصوصه، فإذا كانت تلك النفس يوم القيامة متعلّقة ببدنٍ آخر غير الأوّل: فإمّا أن لاتكون تلك القوى والمراتب البدنيّة حاصلة لتلك النفس أصلاً، فهذا مُحال، لأنّه يلزم أن لا تكون تلك النفس في حال البعث عين الأولى بل غيرها.

وإمّا أن تكون تلك القوى والمراتب حاصلة لها حين البعث، فهذا أيضاً محال، لأنّ تلك القوى والمراتب إنّما هما قوى ومراتب خاصّة متخصّصة ببدن مخصوص وهيكل معيّن مشخّص، ليستا مراتب وقوى مطلقة حاصلة في ضمن بدن ما أو بدن مطلق. وعلى هذا أيضاً يلزم أن لا تكون تلك النفس في حال البعث عين الأولى، بل غيرها، لعدم حصول تلك المراتب والقوى الخاصّة التي لها مدخل في تميّز تلك النفس وتحصّلها وتقوّمها وتخصّصها وتشخّصها لها حينئذ. وعلى التقديرَين يلزم أن يكون وقوع الثواب والعقاب على تلك النفس المتعلّقة ببدن غير الأوّل ظلماً. تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

***

ومنها، أن يقال: إذا كانت النفس الإنسانيّة تفعل الأفاعيل المختلفة الجزئيّة بتوسّط القوى والمشاعر والحواسّ المختلفة البدنيّة التي تميّزها وتعيّنها بمواد خاصّة بدنيّة وآلات مخصوصة هي أجزاء البدن المخصوص المعيّن ولها دخل في

تشخّص النفس الإنسانيّة أيضاً، وكانت لتلك القوى أيضاً حظّ ونصيب في تلك الأفعال كما للنفس بتوسّطها كما عرفت، ولا شكّ أنّ في الآخرة سعادة وشقاوة حسّيّتَين كالعقليّتَين، ولا شكّ أيضاً أنّ الحكمة المتعالية تقتضي أن تكون لتلك الحواسّ والقوى حظّ في الثواب والعقاب الحسّيّين اللذَين هما بإزاء تلك الأفعال الجزئيّة التي لتلك القوى حظّ فيها، كما أنّ الحكمة تقتضي أن يكون للنفس بتوسّط تلك القوى حظّ في إدراك الثواب والعقاب الحسّيّين، فإذا أُعيدت تلك النفس في القيامة في ضمن بدن آخر غير الأوّل، لم تكن تلك القوى والحواسّ الحاصلة للنفس في ضمن البدن الثاني المغاير عين الأولى، لكونها متعيّنة ومتخصّصة بمواد بدنيّة وآلات بدنيّة هي أجزاء البدن الأوّل المخصوص بخصوصه، والمفروض عدمها، بل هي حواسّ وقوى أُخرى، فحينئذ يلزم مضافاً إلى لزوم أن لا تكون تلك النفس المعادة بعينها النفس المُبتدأة ـ حيث عرفت أنّ تميّزها وتخصّصها وتعيّنها إنّما هو بتلك القوى البدنيّة الأُولى التي هي منتفية عنها في ضمن البدن الثّاني ـ أن يكون ورود الثواب والعقاب عليها حينئذ منافياً للحكمة، بل ظلماً ـ كما ذكرنا. وأن يكون إدراك اللذّات والآلام الحسّيّة بتلك القوى والحواسّ الأُخر منافياً للحكمة أيضاً، إذ ما كان فاعلًا لتلك الأفعال التي هي منشأ للثواب والعقاب، أي القوى والحواسّ الأُولى لم يقع عليه الثواب والعقاب، وما لم يفعلها أي الحواسّ والقوى الأُخرى وقع عليه الثواب والعقاب. وكذا يلزم أن يكون إدراك النفس للثواب والعقاب الحسّيّين بتوسّط تلك القوى الأُخرى منافياً للحكمة أيضاً، إذ الواسطة في ادراك النفس لها غير الواسطة في فعل الأفعال التي هي منشأ للثواب والعقاب.

والتفصيل أن يقال: إذا أُعيدت النفس في الآخرة في ضمن البدن الآخر المغاير للأوّل، فهذا محال من وجوه:

لأنّه مع لزوم أن لا تكون تلك النفس المُعادة عين النفس الأولى المبتدأة ـ كما

عرفت ـ يلزم منه مُحالات أُخر أيضاً، لأنّه حينئذ إمّا أن لا تكون للنفس في البدن الثاني المغاير قوى ومشاعر حسّيّة أصلًا، فهذا محال، لأنّه منافٍ للحكمة، إذ التعلق بالبدن العنصريّ ـ كما هو المفروض ـ إنّما هو لأجل أن تكون لها قوى حسّيّة بدنيّة.

وإمّا أن تكون لها قوى حسيّة، فحينئذ: إمّا أن لاتكون للنفس إدراك للذّات والآلام الحسّيّين أصلاً، فهذا محال، لأنّه خلاف ما نطق به الشرع وخلاف ما دلّ عليه العقل من أنّ القوى الحسّيّة في الآخرة إنّما تكون لأجل إدراك اللذّات والآلام الحسّيّين، كما أنّها في الدنيا إنّما تكون لأجل الأفعال الجزئيّة الحسّيّة.

وإمّا أن يكون للنفس إدراك للذّات والآلام الحسّيّين، وحينئذ: فإمّا أن يكون المُدرِك لهما ذات النفس بذاتها من غير مدخليّة شيء فيه أصلاً، فهذا محال، لأنّه قد تقرّر عندهم ـ كما عرفتَ سابقاً ـ أنّ النفس لاتدرك الجزئيّات بذاتها. وأيضاً يلزم أن يكون وجود تلك القوى والحواس معطّلاً محضاً، وقد تقرّر عندهم أنّه لا معطّل في الوجود.

وإمّا أن يكون إدراك النفس لتلك اللذّات والآلام الحسّيّين بمدخليّة تلك القوى والحواس، على أن تكون تلك القوى مجرّد آلة من غير أن يكون لها حظّ في الإدراك، فهذا محال، إذ قد أثبتنا في الأبواب السابقة ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ أنّ تلك الحواسّ والقوى واسطة في ذلك، ولها حظّ ونصيب فيه كما للنفس، إلّا أنّ ما للنفس بتوسّط تلك القوى وما لتلك القوى بالذات لا بالواسطة.

وإمّا أن يكون إدراك النفس لهما بتوسّط تلك القوى، كما هو الحقّ، فحينئذ نقول: إنّ تلك القوى والحواسّ الحاصلة للنفس في ضمن البدن الثاني المغاير لمّا كانت غيرَ الأولى الحاصلة لها في ضمن البدن الأوّل، لأنّ تخصّص كلّ قوة من تلك القوى وتميّزها وتعيّنها إنّما هو بمادة بدنيّة مشخّصة متخصّصة وبآلة بدنيّة متعيّنة، والمفروض أنّ البدن الثاني غير البدن الأوّل ذاتاً، فتكون القوى الثانية أيضاً مغايرة

للقوى الأولى ذاتاً، كان إدراك القوى الثانية للذّات والآلام الحسّيّين الذي هو بالنسبة إليها ثواب وعقاب، وعدم إدراك القوى الأُولى لذلك منافياً للحكمة بل ظلماً، لأنّ ما فعلت الأفعال التي هي منشأ للثواب والعقاب لم يرد عليها ثواب ولا عقاب، وما لم تفعل ورد عليها ذلك.

وأيضاً يلزم أن يكون إدراك النفس بتوسّط القوى الثانية للثواب والعقاب الحسّيّين منافياً للحكمة أيضاً، كما عرفت.

فبقي أن يكون عود النفس في القيامة في ضمن البدن الأوّل بعينه، حتّى لايلزم تلك المحالات، وهو المطلوب.

ولذلك قال بعض أهل التحقيق[1]: «إنّ الحكمة تقتضي بعث الإنسان لجميع قواه وجوارحه، وإنّ لكلّ قوّة من قوى النفس كمالاً يخصّها ولذّة وألماً يُناسبها، وبحسب كلّ ما كسبته يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرّرته الحكماء من إثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادئ والقوى عالية كانت أم سافلة ﴿وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾. وإنّ من تحقّق هذا تحقّق لزوم عود الكلّ ولم يشتبه عليه ذلك، وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة، لامتناع ساكن في الخليقة، معطّل في الطبيعة».

❊❊❊

ومنها، أن يقال: إذا كانت الأنفس الإنسانيّة التي هي متّفقة في المعنى، إنّما يكون تكثّرها وتمايزها بالأبدان الخاصّة، وتشخّصها بالهيآت البدنيّة المخصوصة، فلو كانت في القيامة تُعاد في ضمن بدن مغاير للأوّل ذاتاً لم تكن تلك النفس تلك النفس الأُولى المبتدأة الفاعلة للخيرات والشرور، فلم يكن ورود الثواب والعقاب

---

١ ـ هو صدر المتألّهين في الشواهد الربوبيّة: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

عليها من مقتضى الحكمة، بل منافياً لها وظلماً. تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً.

وممّا قرّرناه في ضمن تلك البراهين، ظهر لك فساد ما قيل من أنّ المدرك للثواب والعقاب حقيقة إنّما هو النفس التي هي باقية بحالها والبدن آلة لها من غير أن يكون له دخل فيه أصلاً، فلا مانع من أن تعود في النشأة الأُخرويّة في ضمن بدن آخر غير الأوّل، فتبصّر.

***

ثمّ إنّه من جملة الشواهد على هذا المطلوب الذي نحن بصدد بيانه، أنّ النظر في لفظ «المعاد» الذي نطق به الشرع وصدّق به العقلاء يقتضي أن يكون عود النفس في القيامة في ضمن البدن الأوّل بعينه، لأنّك قد عرفتَ فيما ذكرنا سابقاً أنّ المعنى الحقيقيّ لهذه اللفظة هو أن يكون قد وُجد أوّلاً شيء فُرِض هو متعلّق الإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتَين، ثمّ زال عنه ذلك الوجود وتلك الصفة والحالة، ثمّ وُجد بعد ذلك على ذلك الوجود الأوّل والحالة والصفة المخصوصيتَين الأُولَيين.

وقد عرفتَ فيما تلوناه عليك أنّ النفس باقية بذاتها وكذلك الأجزاء الأصليّة البدنيّة، وإنّما الزائل هو تعلّق النفس بذلك البدن الأوّل بهيئته، فينبغي أن يكون متعلّق الإعادة هو التعلّق ثانياً بذلك البدن الأوّل بعينه كما عرفت معناه، لا التعلّق ببدن مطلق أو بدن ما غير الأوّل ذاتاً، لأنّه لم يزل عنها حتّى يعاد.

وهذا أيضاً من المؤيّدات للمطلوب، وإن لم يكن دليلاً عقليّاً عليه. وبما ذكرناه من البراهين وقرّرناه من الدلائل تمّ بيان الأمر الثالث أيضاً من تلك الأمور الثلاثة.

ولايخفى عليك أنّ هذا البيان أيضاً غير خاصّ ببعض النفوس الإنسانيّة دون بعض، بل يجري في جميع النفوس الإنسانيّة كاملة كانت أم ناقصة أم متوسّطة، فإنّ

المقدّمات ـ التي يكون بناء هذا البيان عليها ـ مشتركةٌ في الكلّ لا اختصاص لها ببعض دون بعض، كما يظهر بالتأمّل فيها.

ولايخفى أيضاً أنّه بما ذكرنا، كما يتمّ بيان جوب عود النفوس إلى البدن الأوّل بعينه، كذلك يتمّ به بيان وجوب وقوع الثواب والعقاب الحسّيّين للنفس في ضمنه، أي لذلك الشخص بعينه، مضافاً إلى وقوع الثواب والعقاب العقليّين اللذين هما لتلك النفس في ذاتها، لأنّه إذا وجب عود النفس إلى البدن الأوّل والحال أنّه يكون لها في ضمنه آلات بدنيّة وقوى حسّيّة البتّة، وأنّ تلك الآلات والقوى لاتكون معطّلة البتة، بل هي لأجل إدراك الثواب والعقاب الحسّيّين، وجب أن يكون لها في ضمنه ذلك البتّة.

وبالجملة، فيثبت بما بيّناه ما هو المقصود، أي وجوب عود النفس إلى البدن الأوّل بعينه البتّة، وكذا وجوب وقوع الثواب والعقاب الحسّيّين البتة كالعقليّتين، وإن كان بيان تفاصيل الثواب والعقاب الحسّيّين ووقوعهما علـى كـيفيّات مـخصوصة موكولاً إلى الشرع الشريف، إذ هو مبيّن فيه مفصّلاً، ولا استقلال للعقل في ذلك.

شكّ مع جوابه

ثمّ إنّه بقي هنا شكّ ينبغي التعرّض له ولجوابه.

بيان الشكّ: أنّه لقائل أن يقول: إنّ ما ذكرته من البراهين على هذا المطلوب لو كان صحيحاً لأشكل عليك الأمر في حال النفس الإنسانيّة في عالم البرزخ، إذ عندكِ أنّ النفس في ذلك العالم هي بعينها تلك النفس الأُولى، وأنها تكون فيه موردة للثواب والعقاب الحسّيّين، كما أنّها تكون موردة للثواب والعقاب العقليّين، والحال أنّها في ذلك العالم غير متعلّقة أصلاً بالبدن الأوّل الذي قلت أنّه جزء للشخص وله مدخل في تشخّص الشخص وتشخّص النفس، واذ ليست هي متعلّقة فيه به، بل متعلّقة ببدن مثاليّ هو غير البدن العنصريّ الأوّل، فلا تكون لها فيه ذلك التشخّص، ولاتلك القوى والمراتب البدنيّة، ولا الحواس والمشاعر البدنيّة، ولا الهيآت البدنيّة التي ادّعيتَ أن لها دَخَلاً في تشخّص النفس وتميّزها.

فحينئذ يُرَدّ عليك جميع ما أوردته من الإشكالات على تقدير القول بعود النفس في القيامة في ضمن بدن عنصريّ مغاير للبدن الأوّل سواء بسواء، ويجب عليك التفصّي من هذه الإشكالات، إمّا المصير إلى أنّ البدن العنصريّ الخاصّ الأوّل ليس له دخل في تشخّص النفس وتميّزها أصلاً، ولا هو جزء للشخص الإنسانيّ،

وأنّ المستحقّ لوصول الثواب والعقاب إليه هو النفس وحدها، والبدن لا مدخل له في ذلك، بل هو كالآلة كما قاله بعضهم، وهذا خلاف ما قرّرته وبنيت عليه إثبات المعاد الجسمانيّ، وإمّا المصير إلى أنّ محلّ الثواب والعقاب يجوز أن يكون غير محلّ الطاعة والمعصية، وهذا أيضاً ـ مع كونه خلاف ما ذكرته ـ باطل قطعاً لكونه ظلماً. وبالجملة، فما تقول في جواب هذا الشكّ؟ وما وجه التفصّي عنه؟

وأمّا بيان الجواب عن هذا الشكّ، فبأن يقال: إنّا نختار أنّ النفس في عالم البرزخ هي بعينها تلك النفس في النشأة الدنيويّة. ونقول: إنّ ما ذكرت من أنّه ينقطع فيه تعلّقها عن البدن الأوّل أصلاً، إن اردتَ به انقطاع تعلّقها عنه من حيث مادّته وصورته البدنيّة جميعاً، فذلك غير مُسلَّم، لأنّك قد عرفت فيما تلونا عليك في باب حدوث النفس بحدوث البدن، وكذا في باب مائيّة النفس، أنّ للنفس نوعَين من التعلّق بالبدن: أحدهما من حيث الصورة البدنيّة، والآخر من حيث المادة، وأنّه بالموت وإن كان يزول تعلّقها به من الجهة الأولى، لكنّه لايزول تعلّقها به من الجهة الثانية، وأنّه بذلك يظهر سرّ زيارة القبور وإجابة الدعوات في المقابر.

وإن أردتَ به انقطاع تعلّقها عنه من حيث الصورة البدنيّة فقط وبقاء تعلقها به من حيث المادّة، ولاسيّما من حيث الأجزاء الأصليّة فذلك مسلّم، إلّا أنّه لايلزم منه زوال تشخّص النفس وتميّزها، لجواز أن يكون تشخّصها باقياً من جهة بقاء تلك الأجزاء الأصليّة وبقاء تعلّقها بها كما قرّرنا ذلك لك فيما تقدم، وأن يكون لها من حيث تعلّقها بتلك الأجزاء الأصليّة جميع المراتب والقوى والمشاعر والحواسّ التي قلنا إنّ لها مدخلاً في تمايز النفوس وخصوصيّاتها، من حيث إنّ تلك الأجزاء الأصليّة بعضها أجزاء للدماغ، وبعضها للأعضاء الرئيسة الأُخر، مثل القلب والكبد، وبعضها لجميع الأجزاء، فيجوز أن يكون لها من حيث التعلّق بكلّ جزء من تلك

الأجزاء نوعُ مرتبة ونوع قوّة منوطة بذلك مرتبطة به، وأن يكون بذلك لم يَزُل تشخّص النفس، ولا بطل شيء من تلك المراتب ولا فات عنها شيء من تلك القوى، بل كانت هذه باقية على ما كانت أوّلاً من حيث تعلّقها بالبدن صورةً ومادة، إلّا أنّ النفس لمّا كانت بدنيّة تحتاج في أفعالها الجزئيّة وإدراكاتها الحسّيّة إلى بدن، وكان قد بطل بدنها الأوّل من حيث الصورة، وزال تعلّقها عنه من هذه الجهة، اقتضت الحكمة المتعالية الإلهيّة تعلّقها حينئذ ببدن مثاليّ يماثل البدن الأوّل في جميع الصفات والحالات والقوى والمشاعر إلّا ما شذّ منها، ويكون ذلك البدن المثاليّ ينوب مناب البدن الأوّل العنصريّ في كونه آلة وواسطة في صدور تلك الأفعال الجزئيّة والإدراكات الحسّيّة عنها، ولايكون في تعلّقها به لزومُ مُحالٍ كالتناسخ ونحوه، على ما عرفت بيانه سابقاً، سواء قلنا بحدوث البدن المثاليّ بعد خراب البدن العنصريّ الأوّل كما هو الاحتمال فيحدث تعلّقها به حينئذ، أو قلنا بكونه موجوداً معه في النشأة الدنيويّة أيضاً، وهو الأظهر كما دلّ عليه بعض الشواهد المتقدّمة، فيظهر تعلّقها به ويغلب ويكثر.

وبالجملة، أن تصير متعلّقة به، ويكون لها في ضمنه تلك الأفعال والآثار والإدراكات، كما في ضمن البدن العنصريّ، فإنّك قد عرفت فيما تلَوناه عليك سابقاً أنّ للبدن المثاليّ جميعَ الحواس والمشاعر والقوى الحيوانيّة، وأنّ للنفس في ضمنه جميعَ تلك القوى مضافاً إلى القوّة العقليّة التي هي لها بذاتها.

نعم، القوة النباتية وإن لم تكن لها في ضمنه، إلّا أنّ ذلك لعدم قبول المادّة المثاليّة لتلك القوّة، حيث إنّ التنمية والتغذية والتوليد التي هي من لوازم القوّة النباتيّة، إنّما هي من خواصّ المادّة الجسمانيّة العنصريّة لا غير، فكان النقص من جهة القابل لا الفاعل.

وبالجملة، لايلزم من تعلّقها ببدن مثاليّ مع التعلّق بتلك الأجزاء الأصليّة زوال تشخص النفس ولا بطلان قواها ومراتبها، فلا إشكال.

فإن قلت: كيف يكون الشيء الواحد في زمان واحد متعلّقاً بأمرَين مختلفَين؟

قلت: لا محذور في ذلك فيما نحن فيه، فإنّك قد ظهر لك فيما مرّ أنّ تعلّق النفس الإنسانيّة التي هي ذات مجرّدة عن المادّة في ذاتها بأمرٍ من الأمور وبمادّة من المواد، ليس على سبيل الانطباع في المادّة، حتّى لايمكن تعلّقها بأكثر من مادّة، بل على سبيل التصرّف والتدبير، وتعلّقها كذلك يجوز بأكثر من واحد، ومع ذلك فالبدن المثاليّ ظِلٌّ وشبح للبدن العنصريّ موجود بالعرض لوجوده، بل لوجود أجزائه الأصليّة، فهو ليس بمنفصل الذات ومباين القوام عن البدن العنصريّ، حتّى لايجوز تعلّقها به مع التعلّق بالبدن العنصريّ أو بأجزائه الأصليّة. ويرد عليه ما يرد على تقدير تعلّقها ببدنَين مختلفين، فحينئذ يجوز تعلّقها بمادّة بدنيّة عنصريّة، وببدن مثاليّ واحد أو أكثر في زمان واحد، كما دلّ عليه الشرع، ولا امتناع فيه عقلاً أيضاً.

فإن قلت: على ما ذكرتَ، وإن لم يلزم بطلان تشخّص النفس ولا فوات شيء من قواها ومراتبها البدنيّة، إلّا أنّه يلزم منه انعدام ذلك الشخص الإنسانيّ الذي ذكرت أنّه عبارة عن مجموع النفس الخاصّة والبدن المخصوص، فانه لا سترة أنّه بانعدام التأليف البدنيّ والهيئة البدنيّة وزوال صورة البدن رأساً ينعدم البدن ولا يبقى البدن بدناً من حيث هو بدن ـ كما اعترفت سابقاً ـ، وإن كان يبقى أجزاؤه الأصليّة أو مادّته. وقد اعترفت أيضاً أنّ ما هو جزء للشخص الإنسانيّ هو البدن الخاصّ من حيث صورته ومادّته جميعاً، فحيث كان ذلك منعدماً كان الشخص الإنسانيّ الذي هو جزؤه منعدماً أيضاً لانعدام الكلّ بانعدام الجزء، ولايُجدي في بقائه بقاء الجزء الآخر ـ أعني النفس، فإذا كان الشخص الإنسانيّ منعدماً، فكيف يكون نفسه

وحدها موردة للثواب والعقاب الحسّيّين في عالم البرزخ ؟ مع أنّ الحكمة ـ كما اعترفت به أيضاً ـ تقتضي أن يكون مورد الثواب والعقاب هو ذلك الشخص الإنسانيّ بعينه بكِلا جُزءَيه لا أحد جزءَيه وحده، وهل هذا إلّا القول بكون مورد الثواب والعقاب هو النفس وحدها وكون البدن آلة لها، كما قال به بعضهم، وهل هذا إلّا نقض بنيان ما أصّلته لإثبات المعاد الجسمانيّ؟

قلت: سلّمنا أنّ ذلك الشخص الإنسانيّ العنصريّ اللحميّ العظميّ الرباطيّ ينعدم حينئذ بانعدام بدنه بهيئته، لكنّا لانسلّم انعدام الشخص الإنسانيّ رأساً حينئذ، لأنّك قد عرفت ـ ممّا قدّمناه لك ـ ، أنّ البدن المثاليّ ظلّ وشبح للبدن العنصريّ وموجود بالعرض لوجوده العنصريّ، بل لوجود أجزائه الأصليّة، أي أنّه بوجود البدن العنصريّ وأجزائه الأصليّة بالذات، والمثاليّ يوجد بالعرض، كوجود لوازم المهيّات تبعاً للمهيّات. وأنّ تعلق النفس بالبدن العنصريّ وبالمثاليّ تعلّق واحد، إلّا أنّ تعلّقها بالعنصريّ بالذات، وبالمثاليّ بالعرض. وأنّه كما يجوز أن يبقى تعلّق النفس بالأجزاء الأصليّة من البدن العنصريّ تعلّقاً بالذات، يجوز أن يبقى تعلّقها بالبدن المثاليّ الذي لايفسد، وهو ظلّها وشبحها وموجودٌ بتبعيّتها، تعلّقاً بالعَرَض.

فحينئذ نقول: إنّ الشخص الإنسانيّ، وإن كان في الظاهر عبارة عن النفس الخاصّة والبدن الخاصّ العنصريّ اللحميّ العظميّ الرباطيّ، لكنّه في الباطن وعند النظر الدقيق عبارة عن النفس الخاصّة المتعلّقة ببدن عنصريّ يتبعه بدن مثاليّ هو ظلّ وشبح له وموجود بوجوده، فحينئذ إن اعتبرتَ النفس الإنسانيّة مع البدن الخاصّ العنصريّ وحده، يُلاحَظ هناك شخص إنسانيّ لحميّ عظميّ. وإن اعتبرتها مع البدن المثاليّ وحده يلاحظ هنا شخص آخر مثاليّ، إلّا أنّ الشخصَين لا تغاير بينهما بالحقيقة، ولا انفصال بينهما بالذات، إذ النفس المتعلّقة بالبدنَين واحدة

بالشخص، وكذا تعلّقها بهما تعلّق واحد، والبدن المثاليّ ظلّ وشبح للعنصريّ، وتعلّق النفس به غير منفرد عن التعلّق بالبدن العنصريّ أو بأجزائه الأصليّة، بل في ضمنه وبتبعيّته، فأين الاختلاف بالحقيقة؟!

بل إنّما هو بمجرّد الاعتبار، فإنّ أحد البدنَين ظلّ وشبح، والآخر ذو ظلّ وذو شبح. فعلى هذا فالشخصان واحد بالحقيقة، والشخص الإنسانيّ في الظاهر إنسان لحميّ عظميّ رباطيّ يتطرّق إليه ـ باعتبار بدنه ـ فناءٌ وزوال، وفي الباطن إنسان مثاليّ، لايتطرّق إليه ذلك. وكأنّ هذا معنى قول بعض أساطين الحكمة: «إن في باطن كلّ إنسان وفي أهابه حيواناً إنسانيّاً بجميع أعضائه وحواسّه وقواه، وهو موجود الآن، ولايموت بموت البدن العنصريّ اللحميّ»[١].

وبالجملة، فكلٌّ من الشخصين عين الآخر باعتبار، وإن كان غيرَه باعتبار آخر، وكما أنّه في حال بقاء الهيئة التركيبيّة البدنيّة، وتعلّق النفس بالبدن العنصريّ بهيئته بالذات وبالمثالي بالعَرَض، يجوز أن يغلب تعلّقها بالبدن المثاليّ وينفرد الشخص الإنسانيّ المثاليّ بأفعال وخواصّ وإدراكات، كما في المنام بالنسبة إلى الكلّ وفي التيقّظ أيضاً بالنسبة إلى بعض النفوس الفاضلة الكاملة، حيث عرفتَ فيما حقّقناه لك في مبحث تحقيق عالم المثال، أنّ ما يراه الشخص الإنسانيّ من الرؤيا في المنام إنّما هو من جنس عالم المثال، وليس من مخترعات الخيال والمتخيّلة، وإنّ مدرك ذلك إنّما هو النفس الإنسانيّة بتوسّط آلاته وقواه المثاليّة لا بالذّات من غير توسّط آلة وقوّة، حيث إنّ النفس لاتدرك الجزئيّات المحسوسة المادّيّة بذاتها من غير توسّط القوى والآلات.

وبالجملة، أنّ المدرك لتلك الرؤيا التي هي أمور مثاليّة هو النفس بتوسّط القوى

---

١ ـ القائل هو صدر المتألّهين في كتابه الشواهد الربوبيّة /٢٨٨.

والآلات المثاليّة، وفي ضمن البدن المثاليّ أي، الشخص الإنسانيّ المثاليّ. ومع ذلك يحكم العقل حكماً صريحاً غير مشوب بريبة، أنّ المدرك لذلك هو بعينه الشخص الإنسانيّ الذي هو عبارة عن النفس الإنسانيّة المتعلّقة ببدن عنصريّ لا شخص آخر غيره، كما أنّه في حال اليقظة أيضاً إذا انفرد البدن المثاليّ والشخص المثاليّ بأفعال وخواصّ، يكون الحال كذلك ويُعلم ذلك بالمقايسة. كذلك يجوز أن يكون في حال خراب الهيئة التركيبيّة البدنيّة، وبقاء الأجزاء الأصليّة من البدن، وغلبة تعلّق النفس بالبدن المثاليّ الذي هو موجود بالعرض بوجود الأجزاء الأصليّة وباقٍ ببقائه ـ كما في عالم البرزخ ـ ينفرد الشخص الإنسانيّ المثاليّ، أي النفس في ضمن البدن المثاليّ وبتوسّط القوى والآلات المثالية بإدراك واردات عليه من المدركات الجزئيّة الحسّيّة الملذّة أو المؤلمة، كما نطق به الشرع، وأن يكون هذا الشخص بعينه هو الشخص الإنسانيّ الذي صدر عنه الخيرات أو الشرور في النشأة الدنيويّة بلا مغايرة بينهما ذاتاً وحقيقة، بل إنّه يحكم به العقل أيضاً كما في الصورة الأولى. وكأنّ الحكمة المتعالية الإلهيّة اقتضت أن يكون الشخص الإنسانيّ الذي قلنا إنّه عبارة عن النفس الإنسانيّة المتعلّقة ببدن مخصوص عنصريّ، يتبعه بدن مثاليّ موجود بوجوده، تعلّقاً واحداً، وصدر عنه في النشأة الدنيويّة التي هي دار التكليف خيرات أو شرور مجزيّاً بأعماله وأفعاله إمّا مثاباً أو معاقباً بعد قطع تعلّق نفسه عن بدنه العنصريّ بهيئته وخراب بدنه ذلك، بأن يكون في النشأة البرزخيّة المتوسّطة مجزيّاً في الأكثر في ضمن البدن المثاليّ بالثواب أو العقاب الحسّيّين المثاليّين، مضافاً إلى ما يكون لنفسه من السعادة والشقاوة العقليّتين، وكذا مضافاً إلى ما يكون لذلك الشخص من الثواب أو العقاب الحسّيّين في ضمن البدن العنصريّ أيضاً إذا لم يبطل تركيبه، أو بطل أيضاً وذلك كما في الضغطة والمُساءلة، حيث إنّه قد دلّ الشرع كما

ذكرناه سابقاً على أنّه في الحالتَين بعد تعلّق النفس بإذن اللّه تعالى بذلك البدن العنصريّ بهيئته مرّة أخرى تعلّقاً ما بقدر زمان الضغطة والمساءلة بعد قطع تعلّقها عنه، سواء كان ذلك البدن العنصريّ قد بقي بهيئته ولم يَزُل بعدُ هيئة التركيبيّة، أو زالت وتفرّقت أجزاؤه ثمّ أُعيدت بإذن اللّه تعالى بتلك الهيئة في ذلك.

وبالجملة، يجوز أن يكون قد اقتضت الحكمة المتعالية المقدّسة جزاءَ الشخص الإنسانيّ المثاليّ في عالم البرزخ بأنواع المثوبات أو العقوبات المثاليّة البرزخيّة كما ورد به الشرع، ثمّ إنّه إذا حان بمشيّة اللّه تعالى وقتُ المعاد ويوم نفخ الصور، أي[1] أن يجزيه اللّه تعالى في ضمن بدنه العنصريّ، يُثيبه أو يُعاقبه بالثواب أو العقاب الحسيَّين الماديّين الجسمانيّين الأُخرويّين اللذين لايكونان للشخص الإنسانيّ إلّا في ضمن البدن العنصريّ الجسمانيّ المادّيّ الأُخرويّ، يكون هناك المعاد على النهج الذي قرّرناه وأقمنا الدليل العقليّ عليه، كما نطق به الشرع أيضاً، ويكون لذلك الشخص ثواب وعقاب حسّيّان ماديّان مضافاً إلى الثواب والعقاب العقليّين، سواء قلنا بأنّه مع عود البدن الأصليّ العنصريّ في النشأة الأُخرويّة وعود تعلّق النفس به بهيئته، يكون معه البدن المثاليّ أيضاً، حيث إنّه ظلّ وشبح للبدن العنصريّ، والظلّ لاينفكّ عن ذي الظلّ، ولا دليل أيضاً على فنائه، أو قلنا بأنّ البدن المثاليّ لايكون هناك، بل ينعدم لأسباب لا نعلمها.

والحاصل، أنّه يجوز أن يكون قد اقتضت الحكمة الإلهيّة ما فصّلنا، وأن يكون الشخص الإنسانيّ في الحالات كلّها و في النّشَآت الثلاث بأجمعها ـ أي النشأة الدنيويّة والبرزخيّة والأُخرويّة ـ واحداً بالحقيقة والذات نفساً وبدناً، وإن كان يعرض له في تلك النّشَآت أُمور وحالات لا دخل لها في تشخّصه، ولا يُنافي تبدّلها

---

١ ـ الظاهر زيادة كلمة «أي».

وتغيّرها لتميّزه وتخصّصه الذاتيّين، وإن كان لها مدخل في تغايره الاعتباريّ، وكأنّه يشير إلى هذه الجملة قولُه تعالى:

﴿وَ مِنْ وَرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۞ فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَلَآ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا يَتَسَآءَلُونَ ۞ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۞ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا أَنْفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ۞ تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ وَ هُمْ فِيهَا كَالِحُونَ﴾[١].

وإذا عرفتَ ذلك وتحقّقته حقّ التحقّق، علمتَ أنّه لا إشكال هنا، لا لزومَ نقضِ بنيانِ ما أصّلناه لإثبات المعاد الجسمانيّ، ولا لزومَ مُحال آخر، ولا أظنّك في مِرية من ذلك إن كنت مستبصراً طالباً بطريق السداد ومنهج الرشاد، وهذا الذي ذكرناه إنّما هو بيانُ إثباتِ أصل المعاد الجسمانيّ لوقوع الثواب أو العقاب الحسّيّين، وإقامة الدليل العقليّ عليه كما نطق به الشّرع.

وأمّا بيان تفاصيل الثواب والعقاب الحسّيّين الجسمانيّين أو المثاليّين في عالم الآخرة وفي عالم البرزخ، وبيان وقوعهما على كيفيّات مخصوصة، وكذا بيان تفاصيل الأمور الحسّيّة الواقعة في النشأتَين، فموكول إلى الشرع الشريف إذ ذاك مُبيَّن فيه مفصّلاً.

وليَكُن هذا آخر كلامنا في هذا المطلب الأسنى الذي نحن بصدده، بل هو غرضنا الأصليّ من وضع هذا الكتاب، وعلمت أنّه اعترفت جماهير العلماء بالعجز عن إقامة الدليل العقليّ عليه، معلِّلين بأنّه لا استقلال للعقل فيه. وكذلك هذا البيان الذي ذكرناه وبيّنّاه بهذا التفصيل، ولاسيّما في بيان الأمر الثالث، إنّما هو بقدر فهمنا القاصر، والمظنون أنّه لم يسبقنا أحد فيه، وإن وافقَنا كثير من العلماء في كثير ممّا

---

١ ـ المؤمنون (٢٣): ١٠٠ ـ ١٠٤.

ذكرناه في بيان الأمور الأوّليّة، فإن أصبنا في ذلك فلنحمد اللّه عزّوجلّ على توفيقنا له، وإن أخطأنا فيه فلنسأل اللّه تعالى العفو عن خطيئاتنا، إنّه وليّ ذلك.

دقيقة

وهاهنا دقيقة سبقت منا إشارة ما إليها، وهي: أنّ ما اعترف به جمهور العلماء بالعجز عنه، وبعدم استقلال العقل فيه، إن كان مرادهم به العجز عن إقـامة الدليـل العقليّ على أصل المعاد الجسمانيّ وأصل وقوع الثواب أو العقاب الحسّـيّين كـما نطق به الشرع، فقد عرفت أنّه ليس كذلك، وإن كان مرادهم به العـجز عـن إقـامة الدليل العقليّ على وقوع الثواب والعقاب الحسّيّين الجسمانيّين أو المثاليّين عـلى كيفيّات مخصوصة نطق بها الشرع، فله وجه. واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال، و إليه المعاد والمآل.

تذنيب في حشر غير الإنسان

قد ورد في الشرع آيات واخبار في حشر غير الإنسان؛ أمّا في شأن الجنّ والشياطين: فكقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ﴾[1].

﴿يَا مَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ ٱلْاِنْسِ ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْاِنْسِ ﴾[3] الآية.

وقوله تعالى: ﴿وَ لَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ اِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ ٱلشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ﴾[5].

وأمّا في شأن بعض الحيوانات غير الانسان:

فكقوله تعالى: ﴿وَ اِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾[6].

وأمّا في شأن كلّها:

كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى ٱلْاَرْضِ وَلَا طَآئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَابِ مِنْ شَىْءٍ ثُمَّ اِلىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾[7].

---

١ ـ الأنعام (٦) : ٢٢ ؛ يونس (١٠) : ٢٨ .
٢ ـ الأنعام (٦) : ١٢٨.
٣ ـ الأعراف (٧) : ١٧٩ .
٤ ـ الصافّات (٣٧) : ١٥٨.
٥ ـ مريم (١٩) : ٦٨.
٦ ـ التكوير (٨١) : ٥.
٧ ـ الأنعام (٦) : ٣٨.

وقوله تعالى: ﴿وَ مِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَ ٱلْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَآبَّةٍ وَ هُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ ﴾[١].

وأمّا في شأن ما جعله المشركون شركاء للّه تعالى: ﴿ٱحْشُرُوا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا وَ أَزْوَاجَهُمْ وَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ * مِنْ دُونِ ٱللهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ ٱلْجَحِيمِ * وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلٰٓئِكَةِ أَهٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ ٱللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَ كُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٤].

وأمّا في شأن جميع مَن في السماوات ومن في الأرض، حتّى الملائكة:

فكقوله تعالى: ﴿وَ نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَآءَ ٱللهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ * وَ أَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَ وُضِعَ ٱلْكِتَابُ وَ جِاىٓءَ بِٱلنَّبِيِّينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَ قُضِىَ بَيْنَهُمْ بِٱلْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ * وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾[٥].

وأمّا في شأن الخلق أجمع

فكقوله تعالى: ﴿ٱللهُ يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[٦].

وقوله تعالى: ﴿وَ هُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ ٱلْمَثَلُ

---

١ ـ الشورى (٤٢): ٢٩.
٢ ـ الصافّات (٣٧): ٢٢ و ٢٣.
٣ ـ سبأ (٣٤): ٤٠ و ٤١.
٤ ـ الأنبياء (٢١): ٩٨ و ٩٩.
٥ ـ الزمر (٣٩): ٦٨ ـ ٧٠.
٦ ـ الروم (٣٠): ١١.

ٱلْأَعْلىٰ فِى ٱلسَّمـٰوَاتِ وَ ٱلْأَرْضِ وَ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى ٱللهِ يَسِيرٌ ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِى ٱلْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللهُ يُنْشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ إِنَّ ٱللهَ عَلىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[٤].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، فلنتكلّم في ذلك.

فنقول: أمّا ما ورد في حشر الشياطين والجنّ، لو حملناه على ظاهره كما حمله عليه العلماء من أهل الاسلام، فيمكن بيان حشرهم كما بيّناه في حشر الإنسان سواء بسواء، إذ قلنا إنّ لهم أيضاً نفوساً مجرّدة وأبداناً عنصريّة، وإن كانت ناريّة كما هو ظاهر الشرع، وإنّهم أيضاً إذا طرأ عليهم الموت تبقى نفوسهم المجرّدة وكذا الأجزاء الأصليّة من أبدانهم الناريّة، وإنّهم حين المعاد يعود تعلّق نفوسهم مرّة أخرى بأبدانهم بعد جمع أجزائها وإعادة تأليفها كهيئته الأولى كرّةً بعد أُولى، وتكون الحكمة في حشرهم إيصالَ جزاء أعمالهم إليهم كما في الإنسان.

وأمّا ما ورد في حشر الحيوانات غير الانسان، فهو كأنّه مُختلَف فيه بين العلماء، حيث لا يظهر منهم إطباقهم عليه، بل قد صرّح بعضهم ـ كصدر الأفاضل في شواهد الربوبيّة ـ «بأنّه قد وقع الاختلاف في حشر نفوس الحيوانات في القيامة، وبأنّ الروايات مختلفة في ذلك»[٥].

---

١ ـ الروم (٣٠) : ٢٧.
٢ ـ العنكبوت (٢٩) : ١٩.
٣ ـ العنكبوت (٢٩) : ٢٠.
٤ ـ القصص (٢٨) : ٨٨.
٥ ـ الشواهد الربوبية /٣٣٢.

وكذلك ما رأينا من كلام المفسّرين في تفسير الآيات الواردة في ذلك يدلّ على اختلافهم فيه، وإن كان الأكثرون منهم قد حملوها على ظاهرها.

قال الشيخ الطبرسيّ ﷺ في (الجوامع) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَ إِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾[١]، هكذا: «واذا الوحوش جُمعت حتّى يقتصّ بعضُها من بعض، ويُوصَل إليها ما استحقّته من الأعواض على الآلام التي نالتها في الدنيا. وعن ابن عباس حشرها موتها».

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[٢] الآية، في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾[٣]: يعنى الأمم كلّها فيعوّضها وينتصف لبعضها من بعض، وفيه دلالة على عِظم قدرته ولُطف تدبيره في الخلائق مختلفة الأجناس، وحفظِه لما لها وعليها، وأنّ المكلّفين لم يختصّوا بذلك دون من سواهم.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَ مِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَ ٱلْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَآبَّةٍ وَ هُوَ عَلىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ ﴾[٤]، في قوله تعالى: «وما بثّ فيهما من دابّة»: وما بثّ، يجوز أن يكون مجروراً ومرفوعاً عطفاً على المضاف أو المضاف إليه، وقال: فيهما أي والحال أنّ الدّواب في الأرض لا في السماء، لأنّ الشيء يجوز أن يُنسَب إلى جميع المذكور وإن كان ملتبساً ببعضه، كقوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَ ٱلْمَرْجَانُ ﴾[٥] وإنّما يخرج من الملح. ويجوز أن يكون للملائكة مشي مع الطيران، فيُوصَفوا بالدّبيب كما يوصف له الإنسان، ولايبعد أن يكون في السماوات مَن يمشي فيها كما يمشي الأناسيّ في الأرض». هذا كلامه[٦].

---

١ ـ التكوير (٨١) : ٥ .
٢ ـ الأنعام (٦) : ٣٨.
٣ ـ الأنعام (٦) : ٣٨ .
٤ ـ الشورى (٤٢) : ٢٩ .
٥ ـ الرحمن (٥٥) : ٢٢ .
٦ ـ جوامع الجامع /٥٣١ ـ ١٢٥ ـ ٤٣٠.

وهو لم يتعرّض فيه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَ هُوَ عَلىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ ﴾؛ ويفهم منه أنّه حمل الجمع على معناه الظاهر المتبادر، أي الحشر، إلّا أنّه كما يفهم منه في تفسير قوله «فيهما» بالتفاسير الثلاثة قد أرجع ضمير الجمع في قوله «جمعهم» إلى دوابّ الأرض وحدها على التفسير الأوّل، وإلى دوابّ الأرض والسماء جميعاً على التفسيرَين الأخيرين، وأنّه على كلّ تقدير، فالجمع محمول على معنى الحشر.

ومثله كلام صاحب (الكشّاف). قال في تفسير الآية الأولى هكذا: «حُشرت، جُمعت من كلّ ناحية»، قال قتادة: يُحشر كلّ شيء حتّى الذباب للِقصاص. وقيل إذا قُضي بينها ردّت تراباً، فلا يبقى منها إلّا ما فيه سرور لبني آدم وإعجاب بصورته كالطاووس ونحوه. وعن ابن عبّاس: حشرُها موتُها. يقال إذا أجحفت السَّنةُ بالناس وأموالهم: حشرتهم السَّنة. وفي تفسير الآية الثانية هكذا، «ثمّ إلى ربّهم يُحشَرون، يعني الأمم كلّها من الدوابّ والطير، فيعوّضها ويُنصف بعضها، كما روى أنّه يأخذ للجمّاء من القَرناء.

ثمّ قال: فإن قلت: فما الغرض من ذلك؟ قلت: الدلالة على عِظم قدرته ولطف عِلمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس، المتكاثرة الأصناف، وهو حافظ لما لها وعليها، مهيمن على أحوالها، لايشغله شأن عن شأن، وإنّ المكلّفين ليسوا المخصوصين بذلك دون مَن عداهم من سائر الحيوان»[١]. وفي تفسير الآية الثالثة مثل ما نقلناه عن الشيخ الطبرسيّ ﷺ فيه.

وقال البيضاويّ فيما رأيناه من تفسيره، في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اِلىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ في الآية الثانية: «يعني الأمم كلّها، فيُنصف بعضها عن بعض، كما روى

---

١ ـ تفسير الكشّاف ٤/٢٢٢.

أنّه يأخذ للجمّاء من القرناء. وعن ابن عبّاس: حشرُها موتُها»[١].

وقال محيي السنّة صاحب (معالم التنزيل) فيما رأيناه من تفسيره، في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اِلىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾: في هذه الآية أيضاً هكذا: قال ابن عبّاس والضحّاك، حشرُها: موتُها. قال أبو هريرة: يحشر اللّهُ الخلق كلّهم يوم القيامة، البهائم والدوابّ والطير وكلّ شيء، فيأخذ للجمّاء من القرناء، ثمّ يقول: كوني تراباً، فحينئذ يتمنّى الكافر ويقول الكافر: ياليتني كنتُ تراباً. ثمّ روى عن أبي هريرة أنّ رسول اللّه ﷺ، قال: لَتؤدّون الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتّى للشاة الجلحاء ـ أي الجمّاء ـ من القرناء.

وقد ذكر صدر الأفاضل في (شواهد الربوبيّة) كلاماً يُفهَم منه تفسير قوله تعالى: ﴿وَ اِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ بأنّ المعنى حشرُ بعض النفوس الناقصة الإنسانيّة على صور الوحوش التي غَلبت صفاتُ تلك الوحوش على تلك النفوس، بأن يُحشروا على تلك الصور، أو حشرُ تلك النفوس في الآخرة بحيث تكون قرناءَهم في الآخرة تلك الصور الوحوشيّة، حيث قال: إنّ حشر كلّ أحد إلى غاية سعيه وعمله وما يحبّه، حتّى أنّه لو أحبّ أحدكم حجراً لحُشر معه، فإنّ تكرّر الأفاعيل يوجب حدوث المَلَكات، فلكلّ ملَكَة تغلب على الانسان في الدنيا متصوّر في الآخرة بصورة تناسبها، ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[٢]. ولا شكّ أن أفاعيل الأشقياء المُدبِرين إنّما هي بحسب هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانيّة، وتصوراتهم مقصورة على أغراض بهيميّة أو سَبُعيّة تغلب على نفوسهم، فلا جَرَم يُحشرون على صور تلك الحيوانات في القيامة، كقوله: ﴿وَ اِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[٣].

---

١ ـ تفسير البيضاويّ ١ /١٨٧ ، ط بيروت.
٢ ـ الإسراء (١٧) : ٨٤.
٣ ـ التكوير (٨١) : ٥.

وفي الحديث: يحشر بعض الناس على صورة تحسّ (تَحْسُن) عندها القردةُ والخنازير»[١].

ويوافقه في التفسير بالمعنى الأوّل كلامُ المحقّق الطوسيّ ﵀ في رسالة منسوبة إليه.

***

وحيث عرفت ذلك، نقول: لو حُمِلت تلك الآيات الواردة في ذلك على أنّ المراد بحشر تلك الحيوانات موتها ـ كما هو المنقول عن ابن عبّاس والضحّاك ـ أو على ما يُفهم من كلام صدر الأفاضل.

وبالجملة، لو حُملت على غير معناها الظاهر، فهو كلام آخر، وإن حُملت على ظاهرها كما حملها عليه الأكثرون، فحينئذ إن كانت الحكمة في حشرها وبعثها أمراً لانعلمه أصلاً، أو حكمة ومصلحة عائدة إلى بنى آدم كلّهم أو بعضهم، من نوع سرور وإعجاب أو اعتبار أو نحو ذلك، فهذا أيضاً كلام آخر.

وإن كانت الحكمة في ذلك هي المجازاة كما ذكره المفسّرون، فهذا لايخلو عن إشكال بحسب فهمنا القاصر، إذ المجازاة ـ كما دلّ عليه العقل والنقل ـ إنّما تكون لمن كان مكلّفاً بالتكاليف، وتلك الحيوانات ليس فيها ما هو مناط التكليف، والاّ لَوقع عليهم تكليف في النشأة الدنيويّة، وليس كذلك. اللهمّ إلاّ أن يُلتَزم أنّها وإن كان ليس فيها ما هو مناط التكليف بكلّ التكاليف الشرعيّة والعقليّة، لكنّ فيها ماهو مناط بعض التكاليف، مثل التكليف بعدم إيصال الأذى إلى غيرها من الإنسان والحيوانات، بأن تكون لها نفس مجرّدة أيضاً نوعَ تجرّد مدركة لذلك، وإن كان تجرّدها أدونَ مِن تجرّد النفس الإنسانيّة بمراتب كثيرة، كما عرفت فيما سبق أنّ

---

١ ـ الشواهد الربوبيّة /٢٨٨.

بعضاً من الدلائل التي أقامها القوم على التجرّد مشترك بين الإنسان وسائر الحيوانات، وأنّه يَظهر مِن بعضهم القول باختلاف مراتب التجرّد، وأن أدناها موجود لتلك النفوس الحيوانيّة، أو بأن لا تكون لها نفس مجرّدة أصلاً، لكن كانت الروح الحيوانيّة التي تكون لكلّ حيوان مدركة لذلك. وعلى التّقديرَين، فإذا عصت تلك الحيوانات وآذت غيرها في النشأة الدنيويّة، اقتضت الحكمة الإلهيّة أن تقع عليها مجازاة في النشأة الأُخرويّة، فيؤخذ مثلاً للجمّاء من القرناء.

وكيفما كان، فإن قلنا بأن لها نفساً مجرّدة باقية بعد خراب أبدانها، وكذا لأبدانها أجزاء أصليّة باقية، فالكلام في معادها وحشرها كالكلام في معاد الإنسان وحشره، سواء بسواء. وكذلك لو لم نقل بكون النفس المجرّدة الباقية لها، وقلنا بكون الروح الحيوانيّة لها التي قلنا إنّها جسم لطيف رقيق يبقى بعد خراب البدن مع البدن مع بقاء الأجزاء الأصليّة من أبدانها، فالأمر ظاهر أيضاً، إذ لا امتناع في أن يعود تعلّق تلك الروح الحيوانيّة مرّة أخرى بذلك البدن بعد جمع أجزائه على مثل هيئته الأولى، ويعود ذلك الشخص الحيوانيّ كما كان، ويكون عينَ الأوّل كما قلنا في الانسان.

وعلى التقديرَين، فإن قلنا ببقاء تلك الحيوانات بعد عودها في دار الآخرة، كما هو ظاهر إطلاق كلام بعض المفسّرين، فلا كلام. وإن قلنا بفنائها كلّها بعد ذلك كما هو ظاهر ما نقله مُحيي السنّة عن أبي هريرة، فلا إشكال، إذ لا امتناع في أن ينقطع بمشيّة اللّه تعالى تعلّقُ نفوسها المجرّدة نوع تجرّد أو أرواحها الحيوانيّة عن أبدانها مرّة أُخرى، وتتلاشىٰ أبدانها وتصير تراباً فتفنى بذلك تلك الأشخاص الحيوانيّة. وكذا لا امتناع في أن يكون الوجه في فنائها بعد ذلك انتفاء الحكمة في عودها.

والحاصل أنّه لمّا كانت الحكمة في عودها وقوع المجازاة عليها من جهة إيذاء بعضها لبعض مثلاً، وهي تكون في زمان ما، فإذا وقعت المجازاة، والحال أنّه ليس

لتلك الحيوانات أفعال حسنة أو سيّئة تبقى هي بعد ذلك لأجل وقوع المجازاة عليها من هذه الجهة، ووقوع الثواب أو العقاب بسبب ذلك، وقلنا إنّه ليس هنا مصلحة أخرى لبقائها، كانت الحكمة المتعالية مقتضية لفنائها لعدم حكمة في بقائها، وبذلك يمكن تأويل ما هو المنقول عن ابن عبّاس والضحّاك من أنّ حشرَها موتُها، إذا حُمل الحشر على معناه الظاهر أيضاً، أي أنّ حشرها يكون في زمان ما تكون المجازاة فيه، ثمّ تنعدم هي وتموت بلافصل، كان زمان حشرها هو زمان موتها. وإن قلنا بفناء بعضها وبقاء بعضٍ آخر ممّا فيه سرور أو إعجاب لبني آدم، كما نقله صاحب (الكشّاف) عن بعضهم، فلا إشكال أيضاً، إذ حينئذ يكون السبب في البقاء والفناء، والوجه فيهما كما ذكرنا، حيث إنّ بقاء تعلّق نفوس بعضها أو أرواحها الحيوانيّة بأبدانها، وكذا انقطاع تعلّق بعضها عنها أمر ممكن، وكذلك اقتضاء الحكمة المتعالية لبقاء ما فيه بعد ذلك حكمة لبني آدم من سرور وإعجاب، ولفناء ما لا حكمة فيه بعد ذلك أمر ظاهر. واللّه أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

❊❊❊

وأمّا ما ورد في حشر شركاء اللّه تعالى، فهو إذا حملناه على ظاهره كما حمله عليه العلماء والمفسّرون وأُريد بالشركاء الجنّ والشياطين، فالكلام في حشرهم كما تقدّم. وإن أُريد بذلك الأصنام التي كانوا يعبدونها، فمعنى حشرها ـ واللّه أعلم ـ إعادة الصور التركيبيّة مرّة أخرى إليها، أي إلى موادّها الجسمانيّة، ولاسيّما أجزاءَها الأصليّة إذا تفرّقت، أي جمع أجزائها الماديّة، ثمّ إعادة صورة تركيبيّة إليها مثل الأولى، فإنّه حينئذ تكون تلك الأجسام عينَ الأُولى بحسب المادّة وإن كانت غيرها بحسب الصورة، ولا امتناع فيه، كما لا امتناع في إنطاقها، حتّى تجيب عمّا سُئلت هي عنه، وهو من جملة المصالح في حَشرها، حيث إنّ فيه إلزاماً على الذين

يعبدونها.

وبالجملة، فإنّ ذلك أمر ممكن في ذاته، ونسبة القادر المطلق إلى كلّ ممكن كذلك على السَّواء.

***

وأمّا ما ورد في شأن الملائكة، فهو أيضاً إذا حملناه على ظاهره، كما حمله عليه العلماء، وقلنا بطروء الموت عليهم، فوجهُ ذلك فيهم أيضاً ظاهر، إذا قلنا بأنّ لهم نفوساً مجرّدة شريفة وأبداناً هي أجسام لطيفة نورانيّة، كما هو ظاهر الشرع، حيث إنّه كما أنّ حياتهم تكون بتعلّق تلك النفوس والأرواح المقدّسة بتلك الأبدان النورانيّة تعلّق التدبير والتصرّف، كذلك يكون موتهم عبارة عن قطع تعلّقها عنها، سواء قلنا بفناء تلك الأبدان حينئذ ـ أي بتفرّق أجزائها وتشتّتها ـ أم قلنا ببقائها على حالها كما كانت من غير تغيّر فيها مادّةً وصورة، وكما أنّه لا امتناع في ذلك، كذلك لا امتناع في حشرهم، أي إعادتهم مرّة أخرى بإعادة تعلّق تلك النفوس الشريفة بتلك الأبدان النورانيّة كرّة بعد أُولى، وأن يكون في حشرهم حِكم و مصالح لايعلمها إلّا خالقُهم ومدبّرهم تعالى شأنه.

ومن جملتها ـ كما دلّت عليه الأخبار ـ حكمة ومصلحة عائدة إلى الانسان، بل إلى عباد اللّه المكرمين أجمعين، كما كان في خلقهم أوّلًا تلك الحكمة والمصلحة العائدة إليهم.

ولا بُعد أيضاً في أن يكون في إعادتهم حصول زيادة بهجة وسعادة عقليّتين لهم كما كانتا في النشأة الدنيويّة وكانوا مستغرقين فيهما.

وممّا ذكرنا يظهر الوجه في حشر الخلق أجمعين. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل.

في الإشارة إلى دفع شبهات
المُنكرين للمعاد الجسمانيّ

اعلم أنّ لهم شُبَهاً دعتهم إلى إنكاره.

منها ـ أنّه يلزم منه إعادة المعدوم، وهي ممتنعة.

وهذه الشبهة قد مرّت الإشارة إليها وإلى جوابها فيها، إذ قد عرفتَ أن ليس في المعاد الجسمانيّ ـ على ما قرّرناه ـ إعادة معدومٍ بعينه من جهة ما هو معدوم بعينه حتّى تكون ممتنعة، ولايحتاج في الجواب عنها إلى تجويز إعادة المعدوم كما جوّزها المتكلّمون، حتّى يكون مخالفاً لما اقتضاه العقل.

ومنها ـ أنّه يلزم منه مفسدة التناسخ.

وهذه الشبهة أيضاً قد مرّت الإشارة إليها فيما تقدّم، و قد عرفت أنّه ليس يلزم منه على الوجه الذي قرّرناه مفسدةُ التناسخ المُحال، فتذكّر.

***

ومنها ـ أنّ الإعادة لا لغرض عبثٌ لايليق بالحكيم، والغرض إن كان عائداً إليه كان نقصاً له، فيجب تنزيهه عنه، وإن كان عائداً إلى العبد، فهو إن كان إيلامه فهو غير لائق بالحكيم الجواد، وإن كان إيصال لذّة، فاللّذات ـ سيّما الحسيّات ـ إنّما هي دفع آلام، كما بيّنه الحكماء والأطّباء في كتبهم، فيلزم أن يؤلمه أوّلاً حتّى يوصل إليه لذّة

حسّيّة، فهل يليق هذا بالحكيم؟ مِثل مَن يقطع عضو أحد، ثمّ يضع عليه المراهـم ليلتذّ به.

وهذا الشبهة أيضاً قد مرّت الإشارة إليها في الباب الرابع [من أصل الكتاب] مع الجواب عنها مفصّلاً.

ومنها ـ أنّه إذا صار مثلاً إنسانٌ معيّنٌ غذاءً بتمامه لإنسان آخـر، والمـحشور لايكون إلّا واحد منهما. ثمّ إن كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً، يلزم إمّا تـعذيب المطيع وتنعيم العاصي، وهو ظلم، أو كَون الآكل مُعذّباً والمأكول منعّماً مع كونهما جسماً واحداً، وهذا ممتنع.

وهذه الشبهة أيضاً قد مرّت الإشارة إليها مع الجواب عنها، إذ قد عـرفت أنّ المُعاد من البدن هو الأجزاء الأصليّة منه دون الأجزاء الفضليّة، ولا امتناع فـي أن تعود الأجزاء الأصليّة من بدن المأكول التي لانسلّم جواز كونها غذاءً لبدن الآكل منفردة، كالأجزاء الأصليّة من بدن الآكل، فيُعذَّب الكافر ويُنعَّم المـؤمن كـما هـو مقتضى الحكمة المتعالية المقدّسة.

في بيان جملة من الأحوال والأمور التي نطق الشرع بوقوعها يوم القيامة ويجب التصديق بها لكونها أموراً ممكنة بالذات أخبر به المُخبر الصادق

نفخ الصُّوْر

ومنها ـ النفخ في الصُّور، قال تعالى: ﴿وَ نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا * وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا ﴾[1].

وقال: ﴿ يَوْمَ يُنْفَخُ فِى ٱلصُّورِ وَ نَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ﴾[2].

وقال: ﴿وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِى ٱلْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ ٱللهُ وَ كُلٌّ اَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴾[3].

وقال: ﴿وَ نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِى ٱلْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ ٱللهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ اُخْرىٰ فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ﴾[4].

وقال: ﴿وَ نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ ذٰلِكَ يَوْمُ ٱلْوَعِيدِ * وَ جَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَآئِقٌ وَ شَهِيدٌ ﴾[5].

---

١ ـ الكهف (١٨) : ٩٩.
٢ ـ طه (٢٠) : ١٠٢.
٣ ـ النمل (٢٧) : ٨٧.
٤ ـ الزمر (٣٩) : ٦٨.
٥ ـ ق (٥٠) : ٢٠ ـ ٢١.

وقال: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾[1].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

ويظهر من المفسّرين أنّهم اختلفوا في معناه.

قال في (مجمع البيان): «واختُلف في الصُّور، فقيل: هو قَرن يُنفَخ فيه، عن ابن عبّاس وابن عمر. وقيل: هو جمع صورة، وإنّ اللّه تعالى يُصوّر الخلق في القبور كما صوّرهم في أرحام الأمّهات، ثمّ ينفخ فيهم الأرواح كما نفخ وهم في أرحام أمّهاتهم، عن الحسن وأبي عبيدة. وقيل: إنّه ينفخ إسرافيلُ في الصُّور ثلاث نفخات: فالنفخة الأُولى الفزع، والثانية نفخة الصَّعق التي يُصعَق من في السماوات والأرض بها فيموتون، والثالثة نفخة القيام لربِّ العالَمين، فيُحشر الناس بها من قبورهم»[2].

وأقول: إنّ ما نقله عن ابن عبّاس وابن عمر مبناه على كون الصور اسماً مفرداً بمعنى القرن كما جاء في اللغة بمعناه، وعلى كون النفخ فيه بمعنى إحداث صوت عظيم فيه، وصيحة هائلة هما بفعل إسرافيل عليه السلام المأمور بذلك من عند اللّه تعالى، كما هو مدلول كثير من الأخبار.

كما أنّ ما نقله عن الحسن وأبي عبيدة مبناه على كون الصور جمع صورة، فإنّ جمعها كما يجيء بصيغة الصُّوَر بضم الصاد وفتح الواو، كذلك يجيء بإسكان الواو، وعلى كون النفخ فيه بمعنى إعادة الروح إلى الصورة البدنيّة مرة أخرى، أي حشرها وبعثها. إلّا أنّ المعنى الأوّل هو المشهور المعروف بين العلماء من معنى نفخ الصُّوْر، ويؤيّده دلالة ظاهر أخبار كثيرة بل صريحها عليه، كما يُعلم بالتتبّع. وكذلك يؤيّده ظاهر آيات كثيرة واردة في ذلك، مثل قوله تعالى:

﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ * إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً

---

١ ـ النبأ (٧٨): ١٨.

٢ ـ مجمع البيان ٦/٤٩٦.

فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَ ٱسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ ٱلْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ * يَوْمَ يَسْمَعُونَ ٱلصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُرُوجِ ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَ مَا يَنْظُرُ هٰؤُلَآءِ اِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ ﴾[٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَاِذَا نُقِرَ فِى ٱلنَّاقُورِ * فَذٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴾[٤]، حيث قال جمع من المفسّرين في تفسيره: إنّ معنى الآية، ﴿فَاِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ ﴾ ولا سَترة في أنّ الناقور يناسب الصور بمعنى القرن، لا الصُّوَر جمع الصُّورة.

وكذلك يؤيّده أنّ مضمون الآيات والأخبار، أنّ النفخ في الصور يكون مرّتين: مرّة للإماتة، ومرة للإحياء ـ إن لم نقل بكونه ثلاث مرّات كما نُقل عن بعضهم ـ. ولايخفى أنّه بالمعنى الأوّل يستقيم في كلتا المرّتين كما سيأتي بيانه، وهو بالمعنى الثاني لايستقيم إلّا في المرّة الثانية التي تكون للإحياء.

نعم، لو كان مراد القائل بالمعنى الثاني نفخ الأرواح في الصور بتوسّط فِعل إسرافيل عليه السلام وبندائه بإذن اللّه تعالى للأرواح بعودها إلى الصور، وللأبدان باجتماع أجزائها وعودها كما كانت، لكان لذلك وجه، لكن في خصوص النفخة الثانية التي هي للأحياء.

ثمّ إنّ ما نقله عن القائل الثالث، من وقوع النّفخ في الصور ثلاث مرات، كأنّه خلاف ظاهر الآيات والأخبار، بل ظاهرها وقوعه مرّتين: مرّة للإماتة و، مرّة للإحياء.

وكذلك الظاهر أن قوله تعالى: ﴿وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِى ٱلْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ ٱللّٰهُ ﴾[٥].

---

١ ـ يس (٣٦): ٥١ ـ ٥٣.
٢ ـ ق (٥٠): ٤١ ـ ٤٢.
٣ ـ ص (٣٨): ١٥.
٤ ـ المدّثّر (٧٤): ٨ ـ ٩.
٥ ـ النمل (٢٧): ٨٧.

وقوله: ﴿وَ نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِى ٱلسَّمـٰوَاتِ وَ مَنْ فِى ٱلْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ ٱللهُ﴾[1]، معناهما واحد، وأنّ معنى الفزع والصعق واحد، هو الأماتة لا أن يكون الفزع بمعنى آخر غير الصعق، حتّى يمكن التمسّك به في القول بوقوعه ثلاث مّرات، إن كان مُتمسَّك القائل به ذلك.

وكيفما كان، فنفخُ إسرافيلعليه السلام ونداؤه للخلائق بتلك الآلة مرّة للإماتة، ومـرّة للإحياء بإذن اللّه تعالى، كما هو ظاهر النفخ في الصور لأجل ذلك، لا امتناع فـيه عقلاً، بل هو أمر ممكن في ذاته، وحيث أخبر الشرع به، وجب التصديق به.

وبالجملة، لا امتناع في أن ينادي إسرافيلعليه السلام بإذن اللّه تعالى للـخلائق مـرّة بالموت، أي أن ينادي بتلك الآلة تارةً، لأرواحهم، بقطع التعلّق عن الأبدان، حتّى يموتوا بانقيادهم لذلك النداء والأمر، أو من هول تلك الصيحة، كما قال المفسّرون في قوله تعالى: ﴿اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَاِذَا هُمْ خَـامِدُونَ﴾[2]: إنّه حـين نـزل العذاب على أهل أنطاكية قومِ عيسىعليه السلام أخذ جبرئيلعليه السلام بِعُضادتَي بـاب المـدينة وصاح بهم صيحة واحدة فماتوا عن آخرهم.

ومرّة بالحياة، أي أن ينادىٰ للأجزاء الأصليّة من أبدانهم بالاجتماع وعـودها مرّة أُخرى كهيئتها الأولى، وينادى للأرواح بعودها إلى تلك الأبدان، حتّى تحصل لهم الحياة، كما ورد في الأخبار أنّ إسرافيل ينفخ في الصور ويُنادي: أيّتها العِظام البالية والأوصال المنقطعة واللحوم المتمزّقة، إنّ اللّه يأمـركنّ أن تـجتمعن لفـصل القضاء.

وهذا الذي ذكرنا هو ظاهر معنى النفخ في الصُّوْر مرّتين: مرة للإماتة، ومـرّة للإحياء، واللّه تعالى وأُولوا العِلم أعلم.

---

١ ـ الزمر (٣٩): ٦٨.

٢ ـ يس (٣٦): ٢٩.

كلام المولى صدرا

ولصدر الأفاضل رحمه الله هنا كلام لا بأس بنقله، قال: «الإشراق الحادي عشر: في معنى النفخ؛ قال سبحانه: ﴿وَ نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾[1] ولمّا سُئل النبيّ صلى الله عليه وآله عن الصُّور ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: قَرنٌ مِن نور لنفخة إسرافيل». فوُصِف بالسَّعة والضيق، واختُلف في أنّ أعلاه ضيّق وأسفله واسع أو بالعكس، ولكلٍّ وجه. والصُّور بسكون الواو و قرئ بفتحها: جمع الصورة، والنُفخة نفختان: نُفخة تطفئ النار، ونفخة تُشعلها. قال تعالى: ﴿وَ نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَآءَ ٱللهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾[2].

فإذا تهيّأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق، وهو الاستعداد لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كَمُنت فيه لقبول الاشتعال، والصور البرزخيّة كالسراج مشتعلة بالأرواح التي فيها، فينفخ إسرافيل نفخة واحدة فتمرّ على تلك الصور فتُطفئها، وتمرّ النفخة التي تليها ـ وهي الأخرى ـ على الصور المستعدّة للاشتعال ـ وهي النشأة الأُخرى ـ فتشتعل بأرواحها، فإذا هم قيام

١ ـ الكهف (١٨) : ٩٩؛ يس (٣٦) : ٥١؛ الزمر (٣٩) : ٦٨؛ ق (٥٠) : ٢٠؛ العنكبوت (٢٩) : ٦٨.

٢ ـ الزمر (٣٩) : ٦٨.

ينظرون، فتقوم تلك الصور أحياءً ناطقة بما يُنطقها اللّه، فمِن ناطق بالحمد للّه، ومِن ناطق يقول: «مَن بَعَثنا مِن مَّرْقَدِنا»، ومِن ناطق بـ «الحمدُ للّهِ الذي أَحْيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور»، وكلّ ينطق بحسب عمله وحاله وما كان عليه، وينسى حاله في البرزخ، ويتخيّل أنّ ذلك منام كما يتخيّله المستيقظ، وقد كان عند موته وانتقاله إلى البرزخ كالمستيقظ هناك، و أنّ الحياة الدنيا كانت له كالمنام، وفي الآخرة يعتقد في أمر الدنيا والبرزخ أنّه منام في منام[١].

ولايخفى عليك أنّه يظهر من كلامه تفسير الصُّور أوّلا بالقَرن، ومن قوله: والصور بسكون الواو قُرئ بفتحها جمع الصورة، تفسيره بمعنى جمع الصورة، وأنّه جمع بين المعنَيين، وذَكَر لكون النفخ في الصور سبباً للإماتة والإحياء وجهاً عقليّاً مرموزاً هو أعلم به.

---

١ ـ الشواهد الربوبيّة /٢٩٦ ـ ٢٩٧ و فيه: قرنٌ من نور التقمه إسرافيل... و قُرئ بانفتاحها أيضاً... و الصور البرزخيّة كالسُّرج ... ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ.

الصراط

ومن تلك الأحوال والأمور: الصراط، وهو ممّا أخبر به الشـرع، ووردت بـه أخبار كثيرة صريحة، وفي الآيات القرآنيّة أيضاً دلالة عليه.

قال الشيخ الصدوق ابن بابويه عليه الرحمة في «الاعتقادات»: «اعتقادنا فـي الصراط أنّه حقّ، وأنّه جسر جهنّم، وأنّ عليه يمرّ جميعُ الخلق، قال اللّه عزّوجلّ: ﴿وَ اِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ﴾[1]. والصراط في وجه اسم حُجج اللّه، فمن عرفهم في الدنيا وأطاعهم أعطاه اللّه جوازاً على الصراط الذي هو جسر جهنّم يوم القيامة. وقال النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، إذا كان يومُ القيامة أقعدُ أنا وأنت وجبرئيل على الصراط، فلايجوز على الصـراط إلّا مَـن كـانت مـعه بـراءة بولايتك»[2].

قال الشارح القوشجيّ في (شرح التجريد): وأمّا الصراط، فقد ورد في الحديث الصحيح أنّه جسرٌ ممدود على متن جهنّم، يرده الأوّلون والآخرون، أدقّ من الشَّعْر وأحدّ من السيف، ويُشبه أن يكون المرور عليه هو المراد من ورود كلّ أحد النار، على ما قال تعالى: ﴿وَ اِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ﴾[3] وأنكره القاضي عبد الجبّار وكثير من المعتزلة زعماً منهم أنّه لايمكن الخُطور[4] عليه، ولو أمكن ففيه تعذيبٌ ولا عذاب

---

١ ـ مريم (١٩) : ٧١.

٢ ـ الاعتقادات /٨٧، الطبعة الحجريّة.

٣ ـ مريم (١٩) : ٧١.

٤ ـ الخطور أي العبور.

على المؤمنين والصُّلحاء يوم القيامة. قالوا: بل المراد طريق الجنّة المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[١]، وطريق النار المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلىٰ صِرَاطِ ٱلْجَحِيمِ﴾[٢].

وقيل: المراد الأدلّة الواضحة. وقيل: العبادات كالصلاة والزكاة وغيرهما. وقيل: الأعمال الرديّة التي يُسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنّه يمرّ عليها، ويطول المرور لكثرتها ويقصر لقلّتها.

والجواب، أنّ إمكان العبور ظاهر، كالمشي على الماء والطيران في الهواء، غايته أنّه مخالفة العادة، ثمّ اللّه تعالى يسهّل الطريق على المارّين، كما جاء في الحديث أنّ منهم مَن يمرّ كالبرق الخاطف، ومنهم مَن يمرّ كالرّيح الهابّة، ومنهم هو كالجراد، ومنهم من تُجَرّ رجلاه وتتعلّق يداه، ومنهم من يخرّ على وجهه»[٣].

وقال الغزاليّ في رسالته المسمّاة بـ(المُضْنون على غير أهلها): وأمّا الصراط فهوَ عبارة عمّا لا مناسبة بين دقّته ودقّة الشعر، وحدّته وحدّة السّيف، فهو في الدقّة كالخطّ الهندسيّ. والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقيّ بين الأخلاق المتضادّة، ولذا أمرنا اللّه بالدعاء له في سورة الفاتحة، حيث قال: ﴿اِهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[٤]، وقال في حقّ المصطفى عليه السلام: ﴿وَ اِنَّكَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٥]. مثال ذلك السّخاوة بين التبذير والإسراف والبُخل، والشجاعة بين التهوّر والجُبن، والتواضع بين التكبر والدنائة، والعفّة بين الشهوة والجُمود، فلهذه الأخلاق طَرَف إفراط وتفريط، وهما مذمومان، والوسط ليس من الإفراط ولا من التفريط، فهو في غاية البُعد من كلّ طرف، فلذا قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «خيرُ الأمور أوسطُها»، ومثال ذلك الوسط الخطّ الهندسيّ بين الظلّ والشمس.

---

١ ـ محمّد (٤٧) : ٥.
٢ ـ الصافّات (٣٧) : ٢٣.
٣ ـ راجع شرح التجريد للقوشجيّ / ٤٢٤ ـ ٤٢٥.
٤ ـ الفاتحة (١) : ٦.
٥ ـ القلم (٦٨) : ٤.

والتحقيق في ذلك أنّ كمال الآدميّ في المشابهة بالملائكة، وهم منفكّون عن هذه الأوصاف المتضادّة وليس في إمكان الانفكاك عنها بالكلّيّة، فكلّفه اللّه تعالى ما يُشبه الانفكاك وهو الوسط، فإنّ الفاتر لا حارّ ولا بارد، والعوديّ لا أبيض ولا أسود، فالبُخل والتّبذير من صفات الإنسان، والمقتصد السخيّ كأنّه لايبخل ولايبذّر، فالصراط المستقيم هو الوسط الحقّ بين الطَّرفَين الذي لا مَيل له إلى أحد الجانبين، وهو أدقّ من الشَّعر، والذي يطلب غاية البُعد من الطرفَين، فيكون على الوسط، ولو فرضنا حلقة حديدة محاطة بالنار وقعت فيها نملة، فهي تهرب بطبعها عن الحرارة، ولاتهرب إلّا إلى المركز، لأنّه الوسط الذي هو غاية البُعد من المحيط المُحرق، وتلك النقطة لا عرض لها، فإنّ الصراط المستقيم لا عرض له، وهو أدقّ من الشعر، ولذلك خرج من القوّة البشريّة الوقوفُ عليه، فلا جَرم، يرد أمثالنا النار بقدر ميله عنه، كما قال تعالى: ﴿وَ اِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ﴾[1]. وقال: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوآ اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُم فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ ٱلْمَيْلِ ﴾[2]، فإن العدل بين المرأتين في المحبّة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه صراط الآخرة من غير ميل. وجاء في الحديث: «يمرّ على الصراط كالبرق الخاطف»[3]، ومثله كلام بعضهم.

---

١ ـ مريم (١٩) : ٧١.
٢ ـ النساء (٤) : ١٢٩.
٣ ـ بحارالأنوار ٩٤: ٥١ / ح ٤٠.

الصراط الدنيويّ

لايخفى عليك بعد التدبّر فيما ورد في الشرع من الآيات والأحاديث أنّ الصراط صراطان: دنيويّ وأُخرويّ.

أمّا الدنيويّ، أي الصراط المستقيم الذي ورد به الشرع، فقد قال كثير من أهل الشرع إنّه هو التوحيد، لأنّه الصراط الذي كان عليه جميع الأنبياء والأولياء، وبُعثوا كلّهم لأجل دعوة الخَلْق إليه، وكذا لأجل منع العباد عن الميل إلى أحد طرفيه، أي إلى يمينه أو شماله، أي الشرك الجليّ والخفيّ، كما ورد في الخبر أنّ اليمين والشمال مُضِلّتان[1]. وقالوا: إنّه يشهد بذلك آيات وأخبار، كما قال تعالى:

﴿وَ اِنَّكَ لَتَهْدِىٓ اِلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ ٱللهِ ٱلَّذِى لَهُ مَا فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَا فِى ٱلْاَرْضِ اَلَآ اِلَى ٱللهِ تَصِيرُ ٱلْاُمُورُ﴾[2].

وقال: ﴿قُلْ اِنَّنِى هَدٰينِى رَبِّىٓ اِلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ اِبْرٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[3].

وقال: ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِىٓ اُوحِىَ اِلَيْكَ اِنَّكَ عَلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[4].

---

١ ـ غوالي اللآلي ٤: ١١٠، وفيه: مضلّة.

٢ ـ الشورى (٤٢): ٥٢.

٣ ـ الأنعام (٦): ١٦١.

٤ ـ الزخرف (٤٣): ٤٣.

وقال: ﴿وَ اِن اَللهَ رَبّى وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴾[١].

وقال: ﴿اِهْدِنَا اَلصِّرَاطَ اَلْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ اَلَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ اَلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا اَلضَّآلِّينَ ﴾[٢].

حيث إنّ الظاهر أنّ صراط الذين أنعمت عليهم، هو صراط الأنبياء والأولياء عليهم السلام وتابعيهم من أهل التوحيد، كما قال تعالى: ﴿اُولٰئِكَ اَلَّذِينَ اَنْعَمَ اَللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ اَلنَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ ذُرِّيَّةِ اِبْرٰهِيمَ وَ اِسْرَآءِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنَا وَ اَجْتَبَيْنَا ﴾[٣].

و قال : ﴿وَمِنْ آبَآئِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَاِخْوَانِهِمْ وَاَجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ اِلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾[٤].

وقال: ﴿فَاُولٰئِكَ مَعَ اَلَّذِينَ اَنْعَمَ اَللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ اَلنَّبِيِّينَ وَاَلصِّدِّيقِينَ وَاَلشُّهَدَآءِ وَاَلصَّالِحِينَ وَحَسُنَ اُولٰئِكَ رَفِيقًا ﴾[٥]. وحينئذ يكون طريق المغضوب عليهم طريق المنحرفين عن التوحيد الذي يكون الانحراف عنه ضَلال وموجب لغضب اللّه تعالى والدخول في النار، كالمشركين والكفّار وكاليهود والنصارى، كما ورد في التفسير أيضاً، وقد قال تعالى في شأن الكفار:

﴿وَ اِنَّ اَلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ اَلصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ ﴾[٦].

وفي شأن الظالمين: ﴿وَ لَا تَرْكَنُوآ اِلَى اَلَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ اَلنَّارُ ﴾[٧].

وفي شأن اليهود: ﴿مَنْ لَعَنَهُ اَللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ اَلْقِرَدَةَ وَاَلْخَنَازِيرَ ﴾[٨].

---

١ ـ مريم (١٩) : ٣٦.
٢ ـ الفاتحة (١) : ٥ ـ ٧.
٣ ـ مريم (١٩) : ٥٨ .
٤ ـ الأنعام (٦) : ٨٧ .
٥ ـ النساء (٤) : ٦٩.
٦ ـ المؤمنون (٢٣) : ٧٤.
٧ ـ هود (١١) : ١١٣.
٨ ـ المائدة (٥) : ٦٠.

وفي شأن النصارى: ﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا﴾[١].

وقد ورد في الخبر أنّ النبيّ ﷺ خطّ خطّاً، وخطّ حواليه خطوطاً، ثمّ أشار إلى الخط الأوسط فقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾، ثمّ أشار إلى الخطوط حوله فقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٢].

وقال بعضهم: إنّ الصراط المستقيم هو الإسلام، وهو المرويّ عن ابن عبّاس وجابر ومقاتل.

وروى الحارث بن الأعور عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «الصراط المستقيم هو القرآن»؛ وهو المنقول عن ابن مسعود أيضاً.

وقال محمّد بن الحنفيّة: إنّه هو الدين القويم[٣].

قال أبو بريدة الأسلميّ: هو طريق محمّد وآل محمّد عليهم السلام.

وعلى ذلك ينبغي أن يُحمل ما نقلناه عن ابن بابويه آنفاً، من أنّ الصراط في وجه هو اسم الحُجج عليهم السلام، يعني أنّ الصراط المستقيم هو طريقهم ومعرفتهم والانقياد لهم والاهتداء بِهُداهم.

وقال شهر بن حوشب: إنّ الذين أنعمتَ عليهم هم صحابة رسول اللّه وأهل بيته، ويُستفاد منه أنّ الصراط المستقيم طريقهم.

وقال بعضهم: إنّه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾[٤]. حيث ورد في الخبر هكذا: النبيّين: محمّد، والصدّيقين: عليّ بن أبي طالب؛ والشهداء: حمزة وجعفر؛ والصالحين: الأئمّة الهداة، وحَسُن أولئك رفيقاً، مهديُّ هذه الأمة عليهم السلام.

---

١ ـ المائدة (٥): ٧٧.
٢ ـ الأنعام (٦): ١٥٣.
٣ ـ انظر: الصراط المستقيم للبيّاضيّ ١: ٢٨٤.
٤ ـ النساء (٤): ٦٩.

وقال عبد اللّه بن عبّاس: هم قوم موسى وعيسى عليهما السلام، قبل أن تُحَرَّف التوراة والإنجيل، ويُستفاد منه أنّ الصراط المستقيم طريقهم.

وقال بعض العارفين: إنّ الصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقيّ بين الأخلاق الحميدة والذميمة، كالسخاوة بين البخل والتبذير، والشَّجاعة بين الجبن والتهوّر، إذ هذه الأخلاق الحميدة لها طرفا إفراطٍ وتفريط، وهما مذمومان، حيث إنّ اليمين والشمال مُضِلّتان، وبين الإفراط والتفريط هو غاية البُعد من الطرف كالنقطة من الدائرة، وعبّر الشرع عن ذلك بالصراط المستقيم، وأمر اللّه تعالى نبيّه عليه السلام بالاستقامة عليه، كما قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ﴾[1]، وقال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «شيّبتْني سورةُ هود»[2]، وهو إشارة إلى هذه الآية في تلك السورة، وإشارة إلى صعوبة تحصيل هذه الدرجة التي هي الاستقامة على هذا الصراط المستقيم.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو ذِكر جملة من الأقوال في معنى الصراط المستقيم، وهذه الأقوال، وإن كانت تُرى بظاهرها مختلفة، إلّا أنّه لا اختلاف في الحقيقة، لكون مرجعها إلى أمر واحد، أي الدِّين القويم الذي هو الإسلام.

---

١ ـ هود (١١): ١١٢.

٢ ـ تفسير الصافي، طبع الاسلامية ١: ٨١٥ ـ ذيل الآية ١١٣ من سورة هود، و فيه: فاستقِم كما أُمرت... عن ابن عبّاس: ما نزلت آية كان أشقَّ على رسول اللّه صلى الله عليه وآله من هذه الآية، لهذا قال: «شيّبتني هود والواقعة وأخواتها».

الصّراط الأُخرويّ

كما دلّت عليه الأخبار الصريحة التي هي غير قابلة للتّأويل، ودلّت عليه الآيات القرآنيّة أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَ اِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا﴾[1]، بناءً على ما فسّره كثير من المفسّرين، من أنّ المراد بورود جميع المكلّفين النار، إشرافُ الكلّ عليها حين مرورهم على الصراط الممدود على متن جهنّم، وإن كان لبعضهم دخولٌ فيها أيضاً.

وبالجملة، قال به العلماء من أهل الاسلام، وقالوا إنّه يجب الإيمان به لكونه ممّا نطق الشرع بوجوده، وكاد وجوده أن يكون ضروريّاً في الدين القويم، فهو جسر ممدود على متن جهنّم أدقّ من الشّعر، وأحدّ من السّيف، أي جسم كذلك، وهو مع كونه ممّا نطق به الشرع لا امتناع فيه عقلاً، وما ذكره مُنكروه في امتناعه، كما نقله الشارح القوشجيّ من القاضي عبد الجبّار وكثير من المعتزلة في ذلك، مندفعٌ بما أجابه هو عنه كما مضى ذِكره.

والحاصل أنّ ما تمسّك به مُنكره من عدم إمكان العبور عليه، وأنّ فيه تعذيباً للمارّين ولا عذاب على المؤمنين، مندفع.

---

١ ـ مريم (١٩) : ٧١.

أمّا الأوّل: فلأنّ ذلك الجسر الممدود، حيث كان جسماً من أجسام الآخرة التي هي مخالفة بالحقيقة لأجسام الدنيا، وكانت أبدان المكلّفين المعادين وأقدامهم أيضاً من جنس تلك الأجسام الأُخرويّة، فلا امتناع في أن يمرّوا بتلك الأقدام الأخرويّة على ذلك الجسر الممدود الأخرويّ، وقياس ذلك على الأجسام الدنيويّة من جهة عدم إمكان المرور بالأقدام الدنيويّة على الجسم الكذائيّ الدنيويّ قياس الغائب على الشاهد ، ولا وجه له.

على أنّ ذلك في الدنيا أيضاً ليس بممتنع بالذّات، بل هو ممتنع عاديّ، وجاز في حكمة الله تعالى خَرْق العادة في كثير من الأمور لحكمة ومصلحة اقتضته، وكما جاز ذلك في الدنيا، كذلك جاز في الآخرة أيضاً على تقدير تسليم كون ذلك فيها ممتنعاً عاديّاً أيضاً.

وأمّا الثاني، فلأنّه إذا كان مرور المؤمنين والصُّلحاء على ذلك الجسر كالبرق الخاطف، أو كالريح الهابّة، كما ورد في الخبر، فمِن أين يكون لهم فيه عذاب؟

نعم، العذاب إنّما يكون لغير المؤمنين الذين يكون مرورهم عليه بصعوبة ومشقّة، كما دلّ الخبر عليه أيضاً، ولا ضير فيه، بل ربّما يمكن أن يكون من جملة الحكمة في وجود ذلك الجسر، وتكليف هؤلاء بالمرور عليه تعذيبهم، كالحكمة في وجود جهنّم وإدخالهم فيها.

وحيث عرفت ذلك، فنقول: إنّ مَن أَوَّل الصراطَ الأخرويّ بالصراط المستقيم الدنيويّ، كالغزاليّ وأشباهه، وكذا مَن قال بأنّ المراد الأدلّة الواضحة أو العبادات، حيث إنّ ذلك أيضاً يؤول إلى التأويل بالصراط الدنيويّ..

إن كان مرادهم بذلك أنّه لايكون في الآخرة ذلك الجسر الممدود على متن جهنّم أصلاً ولا تكليف المكلّفين بالمرور عليه قطعاً، بل إنّ الأخبار الواردة فيه كناية عن أنّ مَن استقام في الدنيا على الصراط المستقيم يكون بعيداً في الآخرة عن

النار وقريباً من الجنّة على تفاوت مراتب استقامته، وأنّ من نكب في الدّنيا عن الصراط المستقيم وانحرف عنه يكون حاله بالعكس على تفاوت مراتب انحرافه، فهذا خلاف ما نطق به الشرع، بل هو إنكار ما هو ضروريّ أو كالضروريّ فيه.

وإن كان مرادهم بذلك أنّ الصراط الأُخرويّ هو مظهر الصراط الدنيويّ، يعني أنّ حقيقة الصراط الدنيويّ التي هي في الدنيا بصورة الدِّين القويم، تظهر في الآخرة بصورة ذلك الجسر الممدود، فله وجه.

وتوجيهه أن يقال: إنّك قد عرفت فيما تلونا عليك سابقاً في باب تجسيم الأعمال، أنّه يجوز أن تظهر حقيقة كلّيّة تارة بصورة كصورة العَرَض القائم في موضوع، وتارةً بصورة أخرى كصورة الجوهر المستغني عن الموضوع، وأنّه يجوز أن تكون حقيقة العقائد والأعمال والأفعال هي في النشأة الدنيويّة بصورة المعاني والأعراض تظهر فيما بعد الموت بصورة الأعيان والجواهر والأجسام صورة بهيّة أو مؤلمة جزاءً لذلك، أمّا في النشأة البرزخيّة فبصورة الأعيان المثاليّة، وأمّا في النشأة الأخرويّة فبصورة الأعيان والأجسام الأخرويّة، وأنّه لا امتناع في ذلك، حتّى أنّه يجوز أن يكون أصل الجنّة والنار بما فيهما مظاهر للعقائد والأعمال الحسنة أو السيّئة.

وعلى هذا فجاز أن يكون الصراط المستقيم الذي هو عبارة عن الإسلام والدّين القويم، وعبارة عن مجموع العقائد والأفعال والأعمال والأمور الخاصّة الحقّة تظهر في النشأة الأخرويّة بصورة ذلك الجسر الممدود على متن جهنّم الذي هو أدقّ من الشَّعر وأحدّ من السيف، ويكون وجه المناسبة بين الظاهر والمُظهر، بأنّه حيث كان هو في النشأة الدّنيويّة طريقاً وسطاً كالخطّ المستقيم الهندسيّ الذي لا عرض له، كما أشار إليه النبيّ ﷺ فيما رُوي عنه ﷺ، وكان الانحراف عنه أدنى انحراف، والميل عنه إلى يمينه وشماله اللَّذَين هما كالخطوط حول ذلك الخطّ

المستقيم التي أشار إليها ﷺ في ذلك الحديث فقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ وقوعاً في الضّلالة، كما يدلّ عليه التفرّق عن السبيل في الآية، وما ورد أنّ اليمين والشمال مضلّتان، ودخولاً في الشرك والكفر، كما قال تعالى: ﴿وَ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ﴾[1]، كان بهذا الاعتبار أدقّ من الشعر، وكأنّه ممدود على متن الضلالة والشرك والكفر. وحيث كان في النشأة الدنيويّة بهذه الحالة والصفة، كان مظهره في النشأة الأخرويّة، أي ذلك الجسر بهذه الصفة أيضاً، أي ممدوداً على متن جهنّم التي هي مظهر الضّلالة والشرك، وأدقّ من الشّعر، بحيث يكون الانحراف عنه أدنى انحراف وقوعاً في جهنّم.

وكذلك أنّه حيث كان في النشأة الدنيويّة مع دقّته ومدّه على متن الشرك والضلال أحدّ من السّيف، حيث إنّ الإنكباب والسقوط عليه موجب للهلاك، كالهلاك بالسيف الذي يوقع عليه، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِى مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰٓ أَمَّنْ يَمْشِى سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[2]، كان مظهره في الآخرة أيضاً كذلك، حيث إنّ مَن لم يستقم عليه وخرّ على وجهه يكون ذلك سبباً لهلاكه، لسقوطه على ما هو أحدّ من السيف، كما ورد أنّ من وقف عليه شقّه بنصفين، وكذلك أنّه حيث كان سلوكه والاستقامة عليه في الدنيا سبباً لدخول الجنة، كان الدّخول في الجنّة في الآخرة بحيث لايحصل إلّا بالمرور على ذلك المظهر، أي الجسر حتّى يدخل الجنّة، فهو كما كان في الدنيا طريقاً إلى الجنّة كان في الآخرة كذلك، لايحصل الدخول فيها إلّا بالمرور عليه، وكأنّ مِن جُملة الحِكم المتعالية في وجود ذلك الجسر، وفي تكليف العباد بالمرور عليه أن يظهر أنّ أيّاً منهم كان في الدنيا مستقيماً على الصراط المستقيم لَيُثاب باستقامته الدخول في الجنّة على تفاوت مراتب الاستقامة، وأنّ أيّاً

---

١ ـ المؤمنون (٢٣) : ٧٤.

٢ ـ المُلك (٦٧) : ٢٢.

منهم كان في الدنيا منحرفاً عنها أو مُكِبّاً على وجهه، لَيُعاقب بالدخول في النار على تفاوت مراتب الانحراف والانكباب.

وبما ذكرنا يظهر لك أنّه لا امتناع في أن يكون الصراط الأُخرويّ مظهراً للصراط المستقيم الدنيويّ، كما ذكرنا. وكذلك يظهر سرّ الحديث الذي رواه ابن بابويه، من أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، إذا كان يومُ القيامة..»[1] الحديث.

حيث إنّ معرفة عليّ عليه السلام وولايته وانقياده والاقتداء بطريقته هو الصراط المستقيم، فيكون مَن استقام عليه ولم ينحرف عنه ولم يَمِل إلى ولاية غيره من أئمّة الضلالة، يُعطى له براءة وجواز يمرّ به على ذلك الجسر الممدود، ومن كان بالعكس كان بالعكس، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[2].

وفّقنا اللّه تعالى وسائرَ المؤمنين للاستقامة على صراط عليّ والاهتداء بهُداه، فإنّه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

---

١ ـ مرّ الحديث بأسره نقلاً عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ره)، فراجع.

٢ ـ هود (١١): ١١٣.

الأعراف والسُّوّر

ومنها الأعراف والسّور، قال تعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَٰهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ ٱلْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ * وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ ٱلنَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّالِمِينَ﴾[1]، وقال: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[2].

قال الطبرسيّ رحمه الله في (الجوامع)، في تفسير الآية الأولى: «وبين الجنّة والنار، أو بين أهليهما حجاب، أي ستر ونحوه، فضُرب بينهم بَسُورٍ. وعلى الأعراف، أي وعلى أعراف الحجاب، وهو السُّور المضروب بين الجنّة والنار، وهي أعاليه، جمع عَرف مستعار من عَرْف الفَرَس والديك، رجال. الصادق عليه السلام الأعراف: كُثْبان بين الجنّة والنار، يُوقَف عليها كلّ نبيّ وكلّ خليفة نبيّ مع المذنبين من أهل زمانه، كما يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جُنده، وقد سيق المُحسنون إلى الجنّة، فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه: انظروا إلى إخوانكم المُحسنين وقد سيقوا إلى الجنّة، فيسلّم عليهم المذنبون، وذلك قوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ

---

١ ـ الأعراف (٧): ٤٦ ـ ٤٧.

٢ ـ الحديد (٥٧): ١٣.

يَطْمَعُونَ ﴾أن يُدخلهم اللّه إيّاها بشفاعة النبيّ والإمام وينظر هـؤلاء المُـذنبون إلى أهل النار، فيقولون: «ربَّنا لاتجعلنا..» إلى آخـره. وقـيل: إنّـهم قـوم قـد اسـتوت حسناتُهم وسيِّئاتهم، فجُعلوا هنالك حتّى يقضي اللّه فيهم ما شاء ويُدخلهم الجنّة، يعرفون كلّاً من زُمَر السُّعداء والأشقياء بسيماهم: بعلامتهم التي أعلمهم اللّه بها. وإذا صُرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار، ورأوا ما هم فيه من العذاب، استعاذوا باللّه وقالوا: «ربَّنا لاتجعلنا معهم»[١].

وقال أيضاً في تفسير الآية التالية لهذه الآيـة، أعـني قـوله تـعالى ﴿وَنَـادَىٰٓ اَصْحَابُ ٱلْأَعْرَافِ ﴾ الآية: «أنّه روى الأصبغ ابن نُباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: نحن نُوقَف يوم القيامة بين الجنّة والنار، فمَن نصرنا عرفناه بسيماه فأدخلناه الجنّة، ومن أبغضنا عرفناه بسيماه فأدخلناه النار»[٢].

وقال في تفسير الآية الثّانية: فضُرِب بين المؤمنين والمنافقين بسور، أي حائط حائل بين شقّ الجنّة وشقّ النار، لذلك السور باب لأهل الجنّة يدخلون فيه، باطنُه: باطن السُّور أو الباب وهو الشقّ الذي يلي الجنّة، فيه الرحمة أي الجنّة، وظاهره ما ظهر لأهل النار من قِبله من عنده، ومن جهة العذاب هو النار»[٣].

وقريب ممّا ذكره كلام الزمخشريّ[٤] والبيضاويّ في تفسير السُّور والأعـراف والرجال الذين على الأعراف، ولاتغايرَ إلّا في بـعض أمـور لايـختلف بـه أصـل المقصود، وهو وجود السُّور والأعراف والرجال عـلى الأعـراف، والظـاهر أنّـه لا خلاف بين العلماء من أهل الإسلام في وجود ذلك، كما هو منطوق الآيـة أيـضاً، فيجب الإيمان به لذلك. واختلافهم في تفسير الرجال مع كونه ممّا لايقدح في أصل

---

١ ـ جوامع الجامع ١: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.
٢ ـ جوامع الجامع ١ : ٤٤٠.
٣ ـ جوامع الجامع ١ : ٤٨١ .
٤ ـ تفسير البيضاويّ ٣ : ١١.

المقصود يمكن الجمع بأنّه يجوز أن يكون على الأعراف كلتا الطائفتين جميعاً، أمّا الأنبياء والخلفاء فبأن يكونوا ـ مع كون منازلهم في الجنّة، وفي أعلى علّيّين منها ـ على الأعراف مع المذنبين من أهل زمانهم في يوم الحساب، والوقوف أو بعد ذلك أيضاً في بعض الأحيان للحكمة التي تضمّنتها الآية. وأمّا الذين استوت حسناتُهم وسيّئاتهم، فبأن تكون منازلهم على الأعراف أو فيها، ويمكثوا فيها إلى أن يشاء اللّه تعالى. وهذا الجمع هو الذي يدلّ عليه كلام ابن بابويه في (الاعتقادات).

قال: «اعتقادنا في الأعراف، أنّه سُوُر بين الجنّة والنار، عليه رجال يعرفون كلّاً بسيماهم، والرِّجال هم النبيّ والأوصياء عليهم السلام، لايدخل الجنّةَ إلّا مَن عرفهم وعرفوه، ولايدخل النارَ إلّا مَن أنكرهم وأنكروه، وعند الأعراف المُرجَون لأمر اللّه، إمّا يعذّبهم أو يتوب عليهم»[1]، واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال.

---

١ ـ الاعتقادات للصدوق : ٨٧.

الكتاب والحساب والميزان والسؤال

ومنها الكتاب والحساب والميزان: قال تعالى في الكتاب: ﴿وَ كُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ ٱلْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَلْقيٰهُ مَنْشُورًا * اِقْرَاْ كِتَابَكَ كَفىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ فَمَنْ اُوتِىَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَاُولٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا * وَ مَنْ كَانَ فِى هٰذِهٖ اَعْمىٰ فَهُوَ فِى ٱلْاٰخِرَةِ اَعْمىٰ وَ اَضَلُّ سَبِيلًا ﴾[2].

وقال: ﴿وَ وُضِعَ ٱلْكِتَابُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هٰذَا ٱلْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً اِلَّآ اَحْصيٰهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ﴾[3].

وقال: ﴿وَ وُضِعَ ٱلْكِتَابُ وَ جِاىٓءَ بِالنَّبِيّينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَ قُضِىَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ * وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾[4].

وقال: ﴿وَ تَرىٰ كُلَّ اُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ اُمَّةٍ تُدْعىٰٓ اِلىٰ كِتَابِهَا ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ

---

١ ـ الإسراء (١٧) : ١٣ ، ١٤.

٢ ـ الإسراء (١٧) : ٧١ ، ٧٢.

٣ ـ الكهف (١٨) : ٤٩.

٤ ـ الزمر (٣٩) : ٦٩ و ٧٠.

تَعْمَلُونَ * هٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[١]،

وقال: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ ﴾[٢].

وقال: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَيٰهُ ٱللهُ وَنَسُوهُ وَٱللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[٣].

وقال: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ * فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا كِتَابِيَهْ * إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ * قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ * كُلُوا وَٱشْرَبُوا هَنِيٓئًا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِي ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ * وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ ﴾ الآية[٤].

وقال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِ مَسْرُورًا * وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا * وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴾[٥].

وقال: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ * إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾[٦].

وقال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَابَ ٱلْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ * وَمَآ أَدْرَيٰكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾[٧].

وقال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَابَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَمَآ أَدْرَيٰكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾[٨].

وقال تعالى في الحساب: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِيٓ أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ ٱللهُ

---

١ ـ الجاثية (٤٥): ٢٨، ٢٩.
٢ ـ القمر (٥٤): ٥٣.
٣ ـ المجادلة (٥٨): ٦.
٤ ـ الحاقّة (٦٩): ١٨ ـ ٢٥.
٥ ـ الانشقاق (٨٤): ٧ ـ ١٠.
٦ ـ الانفطار (٨٢): ١٠ ـ ١٤.
٧ ـ المطفّفين (٨٣): ٧ ـ ١٠.
٨ ـ المطفّفين (٨٣): ١٨ ـ ٢١.

فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَآءُ ﴾[١].

وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ اَنَّ لَهُمْ مَا فِى ٱلْاَرْضِ جَمِيعًا وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ اُولـٰئِكَ لَهُمْ سُوٓءُ ٱلْحِسَابِ ﴾[٢].

وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ اِنَّ ٱللهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾[٣].

وقال: ﴿اِنْ حِسَابُهُمْ اِلَّا عَلىٰ رَبِّى لَوْ تَشْعُرُونَ ﴾[٤].

وقال: ﴿يَا بُنَىَّ اِنَّهَآ اِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِى صَخْرَةٍ اَوْ فِى ٱلسَّمـٰوَاتِ اَوْ فِى ٱلْاَرْضِ يَاْتِ بِهَا ٱللهُ اِنَّ ٱللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾[٥].

وقال: ﴿اِنِّى ظَنَنْتُ اَنِّى مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ ﴾[٦].

وقال: ﴿فَاَمَّا مَنْ اُوتِىَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾[٧].

وقال: ﴿اِنَّ اِلَيْنَآ اِيَابَهُمْ * ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴾[٨].

وقال تعالى في الميزان: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَاُولـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَاُولـٰئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوآ اَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِـاٰيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾[٩].

وقال: ﴿وَ نَضَعُ ٱلْمَوَازِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ اِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ اَتَيْنَا بِهَا وَ كَفىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ﴾[١٠].

وقال: ﴿فَاِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا يَتَسَآءَلُونَ * فَمَنْ ثَقُلَتْ

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٨٤.
٢ ـ الرعد (١٣): ١٨.
٣ ـ غافر (٤٠): ١٧.
٤ ـ الشعراء (٢٦): ١١٣.
٥ ـ لقمان (٣١): ١٦.
٦ ـ الحاقّة (٦٩): ٢٠.
٧ ـ الانشقاق (٨٤): ٨.
٨ ـ الغاشية (٨٨): ٢٥ ـ ٢٦.
٩ ـ الأعراف (٧): ٨ ـ ٩.
١٠ ـ الأنبياء (٢١): ٤٧.

مَوَازِينُهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا اَنْفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ وَ هُمْ فِيهَا كَالِحُونَ ﴾[1].

وقال: ﴿وَ وُضِعَ ٱلْكِتَابُ وَ جِاىٓءَ بِالنَّبِيِّينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَ قُضِىَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ * وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾[2].

وقال: ﴿ٱللهُ ٱلَّذِىٓ اَنْزَلَ ٱلْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَ ٱلْمِيزَانَ وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴾[3].

وقال: ﴿فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَ اَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَاُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴾[4].

وقال: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[5]،

وقال: ﴿اُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِـٰايَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَآئِهِ فَحَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيٰمَةِ وَزْنًا ﴾[6].

---

١ ـ المؤمنون (٢٣): ١٠١ ـ ١٠٣.
٢ ـ الزمر (٣٩): ٦٩ ـ ٧٠.
٣ ـ الشورى (٤٢): ١٧.
٤ ـ القارعة (١٠١): ٦ ـ ٨.
٥ ـ الزلزلة (٩٩): ٧ ـ ٨.
٦ ـ الكهف (١٨): ١٠٥.

الكتاب

إنّ ظاهر الشرع ـ كما هو ظاهر تلك الآيات المذكورة ـ وكذا ظاهر الأخبار، وهو قول المفسّرين وغيرهم من العلماء، أنّ الكتاب هو عبارة عن صحيفة أعمال الخير أو الشرّ التي كتبتها الملائكةُ الحَفَظة للأعمال، الكرامُ، الكاتبون بأمر اللّه تعالى وحفظوها، وأنّه يُخرَج لكلّ إنسان يوم القيامة كتابُه وصحيفة عمله ﴿كِتَابًا يَلْقَيٰهُ مَنْشُورًا﴾، ويُكلّف هو بقراءة ما فيه، وبما فعله من خير أو شرّ، فيقرأه ويعلم ما فعله ويعترف به، ويكون هو حسيباً على نفسه، وأنّه يكون ذلك الكتاب للأبرار منهم والسعداء في علّيّين.

ومعناه ـ كما ذكره المفسّرون ـ: أنّ ما كتب من أعمالهم يكون في علّيّين، أي في ديوان الخير الذي دُوِّن فيه كلُّ ما عَمِله المقربّون والأبرار والمتّقون من الجنّ والإنس، حيث إنّ علّيّين اسم ذلك الديوان وعَلَمه، وفيه معنى العلوّ، سُمّي بذلك: إمّا لأنّه سبب الارتفاع إلى أعالي الدرجات في الجنّة، وإمّا لأنّه مرفوع في السماء السابعة تحت العرش حيث يسكن الكروبيّون، ويشهد به قولُه تعالى: ﴿يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[1].

---

١ ـ المطفّفين (٨٣) : ٢١.

وقيل: عِلّيّون اسم الجنة. وقيل: سِدرة المنتهى. ويُحتمَل أن يكون معنى كونه في علّيّين كونه من جنس الأوراق والألواح العالية والصحف المكرّمة، المرفوعة المطهّرة بأيدي سَفَرة، كرام بررة.

وكذلك يُؤتى ذلك الكتاب للسعداء والأبرار بيمينهم، حيث إنّ إعطاء الكتاب باليمين علامة الرضى والخلاص، كما إنّ إعطاءه باليسار ووراء الظَّهْر علامة السُّخط والهلاك.

أو لأنّ كتابهم لمّا كان من كتب الخيرات والحسنات التي يُكنّى عنها باليمين، فلذا يُعطَونه باليمين. أو لأنّهم حيث كانوا من أصحاب اليمين يُؤتَون كتابهم بها.

أو لأنّ كتابهم لمّا كان من كتب الخيرات، وكان المَلَك الذي يكتب الخيرات والحسنات عند الترقوة اليمنى من الإنسان، كما أنّ المَلَك الذي يكتب السيِّئات عند التّرقوة اليسرى منه، كما ورد به الأخبار، فلذلك يُعطى كتابُهم بيمينهم.

وكذلك يكون ذلك الكتاب للفجّار في سِجِّين، ومعناه ـ كما ذكره المفسّرون أيضاً ـ أنّ السجّين فيه معنى السِّجْن، أي الحبس والضّيق، ومعنى كونه فيه كونه في جُبٍّ من جهنّم أو في ديوان الشرّ الذي دُوّنت فيه أعمال الكفرة والفسقة من الجنّ والإنس، أو لأنّه مطروح، كما روي أنّه تحت الأرض السابعة في موضع وحش، يشهده الشياطين كما يشهد ديوان الخير الملائكة.

ويُحتمل أيضاً أن يكون معناه أنّه من جنس الأوراق السفلية والصحائف الدنيّة القابلة للاحتراق.

وكذلك يُؤتى ذلك الكتاب لبعض هؤلاء الفسقة والفجّار بشماله، ووجه المناسبة ظاهر، حيث إنّهم في مقابلة السعداء والأبرار، وكلّ حكمة تقتضي إعطاء كتاب السعداء بيمينهم، فمقابل تلك الحكمة يقتضي إعطاء كتاب هؤلاء المقابلين لهم بشمالهم، ولبعضهم وراء الظَّهر، حيث إنّهم أُوتوا الكتاب، أي القرآن فنبذوه وراء

ظهورهم، واشتروا به ثمناً قليلاً، فيعُطون كتاب أعمالهم أيضاً وراء ظهورهم.

وقد ذكر بعض المفسّرين: أنّه تكون يمينه مغلولة إلى عُنقه، وشماله خلف ظهره، فيؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره. وعلى هذا المعنى فيؤتى كتابه بشماله أيضاً مع زيادة خزي وهَوان، ويكون الوجه في إعطاء كتابهم إيّاهم من وراء ظهرهم هو الوجه في إعطائه إيّاهم بشمالهم، واللّه تعالى يعلم.

وبالجملة، فالظاهر أنّ الكتاب عبارة عن تلك الصحيفة التي كتبها الكرام الكاتبون من أعمال المكلّفين، وكلّ صغير وكبير مُستَطَرٌ فيه، ولايغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها، ويكون للمؤمنين والسعداء من جنس، وللفسقة والفجّار من جنس آخر، كما ذُكر، وأنّ لكلّ مكلّف كتاباً كُتب فيه أعماله، وهذا مع كونه ممّا قد نطق به الشرع لا مانع منه عقلاً، فيجب الإيمان به. كما أنّ الشرع قد نطق بتطاير الكتب أيضاً يوم القيامة على ما دلت عليه أخبار صريحة في ذلك، ويدلّ عليه قولُه تعالى: ﴿وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِى عُنُقِهِ﴾[1]. على ما ذكره كثير من العلماء، بناءً على أن يكون المراد بطائر الإنسان كتاب عمله الذي يطير، وبإلزامه في عُنقه تعليقه عليه. ولا مانع منه أيضاً عقلاً فيجب الإيمان به. وإن كان جمعٌ من مفسّري الخاصّة والعامّة فسّروا الطائر بالعمل وما قُدّر للعبد من الخير والشّر، كأنّه طِير إليه من عشّ الغيب ووَكْر القدر لمّا كانوا يتيمّنون ويتشأّمون بسنوح الطائر وبُروجه، استُعير لِما هو سبب الخير والشرّ من قَدَر اللّه وعمل العبد. وقالوا: إنّ لزومه في عُنق الانسان أنّه لازم له لزوم الطَّوق في عُنقه، وأنّه سبب لزَينه أو شَينه كالقلادة والغلّ.

***

ثمّ إنّ هذا المعنى الذي ذكرنا للكتاب، وإن كان هو الظاهر من الشرع وذهب

---

١ ـ الإسراء (١٧) : ١٣.

إليه العلماء، إلّا أنّ بعضاً منهم قد أوّله أيضاً على وجه آخر.

قال البيضاويّ في قوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾[1]: «إنّ الكتاب صحيفة عمله أو نفسه المنتقشة بآثار أعماله، فإنّ الأفعال الاختياريّة تُحدث في النفس أحوالاً، ولذلك يعيد تكرّرها لها مَلَكات»[2].

---

١ ـ الإسراء (١٧) : ١٣.

٢ ـ تفسير البيضاويّ ١٩٨/٣ ، و في لفظه: هي صحيفة عمله... فإنّ الأعمال... لذلك يفيد تكريرها...

كلام المولى صدرا

قال صدر الأفاضل في (الشواهد): «الإشراق التاسع: في نشر الكتب والصحائف. كلّ ما يُدركه الإنسان بحواسّه يرتفع منها أثر إلى الروح، ويجتمع في صحيفة ذاته وخزانة مُدركاته، وهو كتاب مُنطوٍ اليوم عن مشاهدة الأبصار، فيُكشف له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة ممّا كان مسطوراً في كتاب لا يُجلّيها إلّا لوقتها، وقد مرّ أنّ رسوخ الهيآت وتأكّد الصفات، وهو المسمّى عند أهل الحكمة بالمَلَكة، وعند أهل النبوة والكشف بالمَلَك و الشيطان يوجب خلود الثواب و العقاب...

فكلّ مَن فعل مثقال ذرّة من خير أو شرّ يرى أثره مكتوباً في صحيفة ذاته أو صحيفة أعلى منها، وهو نشر الصحائف وبسط الكتب، فإذا حان أن يقع بصره على وجه ذاته عند كشف غطاء ورفع شواغل ما تُورده هذه الحواسّ المُعبَّر عنها بقوله تعالى: ﴿وَ اِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴾[1] فيلتفت إلى صحيفةِ باطنه وصحيفةِ قلبه، فمن كان في غفلة عن ذاته وحساب سرّه يقول عند ذلك: ﴿مَالِ هٰذَا ٱلْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَاكَبِيرَةً اِلَّآ اَحْصيٰهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ﴾[2]، ومنشأ ذلك

---

١ ـ التكوير (٨١) : ١٠.

٢ ـ الكهف (١٨) : ٤٩ .

ـ كما مرّ مراراً ـ أنّ الدار الآخرة هي دار الحياة والإدراك، لقوله تعالى: ﴿وَ اِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْاٰخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ﴾[١]، وموادّ أشخاصها هي التأملات الفكريّة والتصوّرات الوهميّة، فَتَتجسّم الأخلاق والنيّات في الآخرة يوم تُبلى السرائر، كما تتروّح الأعمال والأفعال في الأُولى، والفعل هاهنا مقدّم على المَلَكة، وهناك بالعكس، قال سبحانه في قصّة ابن نوح عليه السلام: ﴿اِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾[٢]، ففي الخبر: «خُلِق الكافر من ذمّ (ذنب) المؤمن».

وفي كلام فيثاغورس: اعلم أنّك ستعارَض لك في أقوالك وأفعالك وأفكارك، وسيظهر لك من كلّ حركة فكريّة أو قوليّة أو فعليّة صورٌ روحانيّة أو جسمانيّة، فإن كانت الحركة غضبيّة أو شهويّة، صارت مادّة لشيطان يؤذيك في حياتك، ويحجبك عن ملاحظة النور بعد وفاتك، وإن كانت الحركة عقليّة صارت مَلَكاً تلتذّ بمُنادمته في دُنياك، وتهتدي بنوره في أُخراك إلى جوار اللّه وكرامته.

فإذا انقطع الإنسان عن الدنيا وتجرّد عن مشاعر البدن، وكُشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة، والسرّ علانية، والخبر عياناً، فيكون حديدَ البصر قارئاً لكتاب نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَـآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَـدِيدٌ ﴾[٣] وقوله: ﴿وَ كُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ ٱلْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَلْقٰيهُ مَنْشُورًا * اِقْرَاْ كِتَابَكَ كَفىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾[٤]، فمن كان من أهل السعادة وأصحاب اليمين، وكانت معلوماته أموراً مقدّسة، فقد أُوتي كتابه بيمينه من جهة علّيين، ﴿اِنَّ كِتَابَ ٱلْاَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ * وَ مَآ اَدْرٰيكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾.

---

١ ـ العنكبوت (٢٩): ٦٤.
٢ ـ هود (١١): ٤٦.
٣ ـ ق (٥٠): ٢٢.
٤ ـ الإسراء (١٧): ١٣ ـ ١٤.

ومن كان من الأشقياء المردودين، وكانت معلوماته مقصورة على الجزئيّات، فقد أُوتي كتابه من جِهة سِجّين، ﴿إِنَّ كِتَابَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾؛ لكونه من المجرمين المنكوسين، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[1]، في الحساب والميزان[2].

---

١ ـ السجدة (٣٢): ١٢.

٢ ـ راجع: الشواهد الربوبيّة /٢٩٣ ـ ٢٩٥.

كلام الخواجه نصير الدين

قال المحقّق الطوسيّ ﵀ فيما يُنسَب إليه من رسالة (المبدأ والمعاد) بهذه العبارة: «فصل هشتم: در إشارت به صحائف أعمال وكرام الكاتبين ونزول ملائكه وشياطين بر نيكان وبدان».

قول وفعل مادام كه در دو كون اصوات و حركات باشند از بقا و ثبات بی‌نصیب بود، و چون به کون کتابت وتصوير آيند، باقی و ثابت شوند و هر كه قولی بگويد، يا فعلی بكند اثری از او باقی ماند، وبه اين سبب تكرار اقتضای اكتساب ملكه كند، كه با وجود آن ملكه معاودت به آن قول يا آن فعل آسان بود، واگر نه چنين بودی هيچ كس علم وصناعت نتوانستی آموخت وتأديب كودكان و تكميل ناقصان را فائده نبودی.آن اثرها كه از اقوال وافعال باشد محل آن كتابتها و تصويرها را كتاب افعال و صحيفه اعمال خوانند، چه اقوال و اعمال چون مشخص شوند كتابت باشد، چنان كه بيان كنيم، و كاتبان و مصوّران مكتوبات و مصوّرات كرام الكاتبين باشند. قومی كه بر يمين باشند حسنات اهل يمين نويسند، و قومی كه بر شمال باشند سيّئات اهل شمال نويسند: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَ عَنِ

ﭐلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴾[۱]. در خبر است که هر که حسنه کند از آن حسنه فرشته در وجود آید، و او را مثاب دارد، و هر که سیّئه کند از آن سیئه شیطانی در وجود آید، که او را معذّب دارد، و خود در قرآن می‌گوید: ﴿اِنَّ ﭐلَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا ﭐللّٰهُ ثُمَّ ﭐسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ﭐلْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ اَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ ﭐلَّتِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ * نَحْنُ اَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ﭐلْحَيٰوةِ ﭐلدُّنْيَا وَ فِى ﭐلْاٰخِرَةِ ﴾[۲].

و به مقابل آن: ﴿هَلْ اُنَبِّئُكُمْ عَلىٰ مَنْ تَنَزَّلُ ﭐلشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلىٰ كُلِّ اَفَّاكٍ اَثِيمٍ ﴾[۳]. و همچنین ﴿مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ ﭐلرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴾[٤].

همین است که به عبارت اهل بینش، ملك و شیطان هر دو یکی است.

و اگر نه بقا و ثبات آن ملکات بودی، خلود ثواب و عقاب را بر اعمال که در زمان اندك کرده باشند وجهی نبودی، ولکن «إنّما يَخْلُد أهلُ الجنّة في الجنّة وأهلُ النار في النّار، بالنيّات»، پس هر که مثقال ذره نیکی یا بدی کند، نیکی و بدی در کتابی مکتوب و مصور شود، ومؤبّد ومخلّد بماند. و چون پیش چشم دارند، که ﴿وَ اِذَا ﭐلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴾[٥]، کسانی که از آن غافل بوده باشند، گویند: ﴿مَالِ هٰذَا ﭐلْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً اِلَّآ اَحْصٰيهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ﴾[٦].

و همچنین در اخبار بسیار آمده است، که از گفتن تسبیحی یا فعل حسنه مثلاً حوری بیافرینند که در بهشت جاودانی از آن تمتع یابند. و در دیگر جانب همچنین از سیئات گناهکاران اشخاصی بیافرینند که سبب محنت و عقوبت قومی باشند. چنان که در قصّهٔ پسر نوح علیه‌السلام آمده است: ﴿اِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾[۷]، و در بنی

---

۱ ـ ق (۵۰): ۱۷.

۲ ـ فصّلت (٤۱): ۳۰ ـ ۳۱.

۳ ـ الشعراء (۲٦): ۲۲۱ ـ ۲۲۲.

٤ ـ الزخرف (٤۳): ۳٦.

٥ ـ التکویر (۸۱): ۱۰.

٦ ـ الکهف (۱۸): ٤۹.

۷ ـ هود (۱۱): ٤٦.

اسرائیل: ﴿وَ لَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَاءِيلَ مِنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ * مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾[۱]. و در خبر است که: «خُلق الکافر من ذنب المؤمن». و امثال آن بسیار است.

و این جمله به حکم آن باشد که ﴿وَ إِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِيَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾[۲]، پس هر چه در نظر اهل دنیا درآید از وراء حجاب آن را غیر حیوان بیند؛ چون حجاب غطاء از پیش برگیرد، که ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾[۳]، و این آن‌گاه بود که از این حیات که به حقیقت مرگ است بمیرد، و به حیات آن جهان که مرگ این جهان است زنده شود، که: ﴿أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي ٱلنَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي ٱلظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾[٤]. آن را چنان بیند که باشد، و این است اجابت دعاء «اللّهمّ أرِنا الأشياءَ كما هِي» پس هر کسی را بعد از کشف غطاء و حدّت بصر کتاب خود بباید خواندن و حساب خود کردن، ﴿وَ كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَيهُ مَنْشُورًا * اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾[٥]. اگر سابق الخیرات باشد، یا از اهل یمین به حکم «کما تَعیشون تَموتون، وکما تموتون تُبعَثون» کتابش از پیش یا از جانب راستش بدو دهند ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴾[٦]. و اگر از جمله منکوسین باشد، ﴿وَ لَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾[۷]. یا از اهل شمال، کتابش از وراء ظهرش یا از جانب چپش به او دهند، ﴿وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِهِ ﴾[۸]. ﴿وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ ﴾[۹]، انتهی کلامه زِید إکرامه.

۱ـ الدخان (٤٤): ۳۱.
۲ـ العنکبوت (۲۹): ٦٤.
۳ـ ق (۵۰): ۲۲.
٤ـ الأنعام (٦): ۱۲۲.
۵ـ الإسراء (۱۷): ۱۳.
٦ـ الحاقّة (٦۹): ۱۹؛ الانشقاق (۸٤): ۷.
۷ـ السجدة (۳۲): ۱۲.
۸ـ الانشقاق (۸٤): ۱۰.

ولايخفى عليك أنّ ما ذكره البيضاويّ في معنى الكتاب، وكذا ذهب إليه صدر الأفاضل وفصّله، إن كان القول به على سبيل الاحتمال، أي بأن جعل الأصل في معناه ما ذكرناه، كما هو ظاهر الشرع، ومع هذا قيل بهذا الاحتمال أيضاً، فلا مانع منه، وإن حصر المعنى فيه فلا يخفى أنّه خلاف ظاهر الشرع.

ولايخفى عليك أيضاً أنّ ما ذكره المحقّق الطوسيّ ﵀ في معناه، وإن كان متضمّناً للتأويل، إلّا أنّه ليس فيه خروج عن ظاهر الشرع، بل هو تحقيق أنيق جامع لظاهر الشرع وباطنه، واللّه أعلم بالصواب.

٩ـ المبدأ و المعاد /٢٣ ـ ٢٥، ط تهران.

الميزان

وقد اختُلف في معناه.

قال الزمخشريّ في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾[1]: يعني وزن الأعمال والتمييز بين راجحها وخفيفها، ورفعُه بالابتداء، وخبره يومئذ، والحقّ صفته. أو الوزن يوم يسألُ اللّهُ الأمم ورُسُلهم الوزنَ الحقّ أي العدل. وقُرئ بالقسط.

واختُلف في كيفيّة الوزن، فقيل: توزن صحائف الأعمال بميزان له لسان وكفّتان ينظر إليه الخلائق، تأكيداً للحجّة وإظهاراً للنَّصَفة وقطعاً للمعذرة، كما يسألهم عن أعمالهم فيعترفون بألسنتهم وتشهد عليهم أيديهم وأرجلُهم وجلودُهم، وتشهد بها عليهم الأنبياءُ والملائكة والأشهاد، كما تثبت في صحائفهم فيقرأونها في موقف الحساب.

وقيل: هي عبارة عن القضاء السّويّ والحُكم العادل. ﴿فمَن ثَقُلت موازينه﴾، جمع ميزان أو موزون، أي فمَن رجحت أعماله الموزونة التي لها وزن وقَدْر وهي الحسنات، أو ما تُوزَن به حسناتهم[2].

وعن الحسن: «وحقٌّ لميزانٍ توضع فيه الحسنات أن يثقل، وحقّ لميزان توضع فيه السّيئات أن يخفّ»[3].

---

١ ـ الأعراف (٧): ٨.

٢ ـ تفسير الكشّاف ٢: ٦٧ ـ ٦٨.

٣ ـ نفس المصدر ص ٦٨.

ومثله كلام الطبرسيّ ﵀ في (الجوامع) في تفسير هذه الآية.

وقال البيضاويّ في تفسيرها: «والوزن»: أي القضاء أو وزن الأعمال، وهو مقابلتها بالجزاء. والجمهور على أنّ صحائف الأعمال تُوزَن بميزانٍ له لسان وكفّتان ينظر إليه الخلائق؛ إظهاراً للمعدلة، وقطعاً للمعذرة، كما يسألهم عن أعمالهم فتعترف بها ألسنتُهم، وتشهد بها جوارحهم. ويؤيّده ما رُوي أنّ الرجل يُؤتى به إلى الميزان فيُنشر عليه تسعٌ وتسعون سجّلاً كلّ سجل مدّ البصر، فيخرج له بطاقة فيها كلمة الشهادة، فتُوضع السجلّات في كفّة والبطاقة في كفّة، فطاشت السجلّات وثقلت البطاقة[1].

وقيل: توزن الأشخاص، لما روي أنّه ﷺ قال: إنّه ليأتي العظيمُ السمين يوم القيامة لا يزن عند اللّه جناحَ بعوضة.

«يومئذ» خبر المبتدأ الذي هو الوزن، والحقّ صفته أو خبر محذوف، ومعناه العدل السويّ.

«فمَن ثَقُلت موازينه» حسناته، أو ما يوزن به حسناته. وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدّد الوزن، فهو جمع موزون أو ميزان»[2].

وقال الشارح القوشجيّ في (شرح التجريد): «وذهب كثير من المفسّرين إلى أنّ الميزان له كفّتان ولسان وشاهين؛ عملاً بالحقيقة لإمكانها، وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك، وأنكره بعض المعتزلة ذهاباً إلى أنّ الأعمال أعراض لايمكن وزنها، فكيف إذا زالت وتلاشت، بل المراد به العدل الثابت في كلّ شيء، ولذا ذُكر بلفظ الجمع، وإلّا فالميزان المشهور واحد.

وقيل: هو الإدراك؛ فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطُّعوم الذوق، وكذا سائر الخواصّ، وميزان المعقولات: العقل.

---

١ ـ البطاقة: الرقعة الصغيرة.

٢ ـ تفسير البيضاويّ ٣: ٣.

وأُجيب بأنّه تُوزن صحائف الأعمال. وقيل: بل تُجعل الحسنات أجساماً نورانيّة، والسيّئات أجساماً ظلمانيّة. وأمّا لفظة الجمع فللاستعظام.

وقيل: لكلّ مكلّف ميزان، وإنّما الميزان الكبير واحد، إظهاراً لجلالة الأمر فيه، وعِظم المقام[١].

وقال بعض المحقّقين موافقاً للغزالي في تحقيق ميزان أعمال العباد: «إن لكلّ معنى من المعاني حقيقةً وروحاً، وله صورة وقالب، وقد تتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنّما وُضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودها في القوالب تُستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة، مثل القلم؛ فإنّه وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قَصَب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النَّقْش محسوساً أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب، بل مجرّد كونه منقوشاً فيه، وهذه حقيقة اللوح.

فكذلك الميزان موضوع لما يُعرف به مقادير الأشياء، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة وصور شتّى بعضها محسوس وبعضها معقول، مثل ما يُوزَن به الأجرام والأثقال كذي الكفّتين، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاصطرلاب، وما يوزن به الدوائر والقسيّ كالفرجار، وما يوزن به الأعمدة كالشاقول، وما يوزن به الخطوط كالمِسْطر، وما يوزن به الشِّعر كالعَروض، وما يوزن به سائر العلوم كالمنطق، وما يوزن به الكلّ كالعقل المستقيم.

وعلى هذا التحقيق يُحتمَل أن يقال: إنّ الميزان في الشرع للخواصّ من الناس: المنطق، والقوانين النظريّة التي يعرف بها الحقّ والباطل في الاعتقادات والأصول، وللخواصّ والعوامّ جميعاً في الأعمال والأفعال: الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، إذ صحّة الفعل وفساده يتحققانِ بالموافقة لأفعالهم وأقوالهم وعدمها.

---

١ ـ شرح التجريد للقوشجيّ /٤٢٥.

وقال بعضهم: «إنّه قد ورد في الأحاديث أنّ الموازين القسط هم الأنبياء والأوصياء، وأنّ أميرالمؤمنين عليه السلام هو الميزان، فميزان كلّ أمّة هو نبيّ تلك الأمّة ووصيّ نبيّها».

وقال ابن بابويه في (الاعتقادات): «اعتقادنا في الحساب والميزان أنّهما حقّ، منه ما يتولّاه اللّه عزّوجلّ ومنه ما يتولّاه حُججه، فحساب الأنبياء والأئمّة عليهم السلام يتولّاه اللّه عزّوجلّ، ويتولّى كلُّ نبيّ حساب أوصيائه، ويتولّى الأوصياء حساب الأُمم، واللّه تبارك وتعالى هو الشهيد على الأنبياء والرُّسُل، وهم الشهداء على الأوصياء، والأئمّة شهداء على الناس، وذلك قول اللّه عزّوجلّ:

﴿لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[1]،

وقوله عزّوجلّ: ﴿فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلىٰ هَٰؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾[2]،

وقوله عزّوجلّ: ﴿اَفَمَنْ كَانَ عَلىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾[3]. والشاهد أميرالمؤمنين عليه السلام.

وقوله تعالى: ﴿اِنَّ اِلَيْنَآ اِيَابَهُمْ * ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾[4].

وقد سُئل الأمام الصادق عليه السلام عن قول اللّه عزّوجلّ. ﴿وَ نَضَعُ ٱلْمَوَازِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾[5]، فقال: الموازين الأنبياء والأوصياء.

ومِن الخَلْق من يدخل الجنّة بغير حساب.

---

١ ـ الحجّ (٢٢) : ٧٨.
٢ ـ النساء (٤) : ٤١.
٣ ـ هود (١١) : ١٧.
٤ ـ الغاشية (٨٨) : ٢٥ ـ ٢٦.
٥ ـ الأنبياء (٢١) : ٤٧.

السؤال

وهو واقع على جميع الخلق، لقول اللّه عزّوجلّ: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[1]، يعني عن الدِّين.

وأمّا الذنب، فلا يُسأل إلّا مَن يحاسَب. قال اللّه عزّوجلّ ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لَا جَآنٌّ﴾[2]، يعني من شيعة النبيّ والأئمّة عليهم السلام دون غيرهم، كما ورد في التفسير.

وكلٌّ محاسب مُعذَّب، ولو بطول الوقوف، ولا ينجو من النار ولا يدخل الجنّة أحد إلّا بعمله والّا برحمة اللّه تعالى، واللّه تعالى يخاطب عباده من الأوّلين والآخِرين بمحلّ حسابهم مخاطبةً واحدة يسمع منها كلّ واحد قضية دون غيرها، ويظن أنّه مخاطب دون غيره، لا يشغله عزّوجلّ مخاطبةٌ عن مخاطبة، يفرغ من حساب الأوّلين والآخِرين في مقدار ساعة من ساعات الدنيا، ويُخرج اللّهُ عزّوجلّ لكلّ إنسانٍ كتاباً يَلقاه منشوراً، ينطق عليه بجميع أعماله، لايغادر صغيرةً ولا كبيرة إلّا أحصاها، فيجعله اللّه محاسِب نفسه والحاكمَ عليها، بأن يقال له: ﴿اقرأ كتابَك كفىٰ بنفسِك اليومَ عليكَ حسيباً﴾. ويختم اللّه تبارك وتعالى على أفواههم، وتشهد أيديهم وأرجلُهم وجميعُ جوارحهم بما كانوا يكسبون، وقالوا لجلودهم: لِمَ شَهِدتم

---

١ ـ الأعراف (٧) : ٦.
٢ ـ الرحمن (٥٥) : ٣٩.

علينا؟ قالوا: أنطقنا اللّه الذي أنطق كلَّ شيء، وهو خلقكم أوّل مرّة وإليه تُرجعون، وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعُكم ولا أبصاركم ولا جلودُكم، ولكن ظننتُم أنّ اللّه لا يعلم كثيراً ممّا تعملون»[١].

***

وأقول: وأنت تعلم بعد التأمّل في كلام العلماء من أهل الإسلام، ممّا نقلنا أو لم نقل، أن لا خلاف بينهم، بل لا شكّ في أنّ في يوم القيامة معياراً صحيحاً سديداً قويماً يُعرف به صحّة العمل وفساده، وصواب الاعتقاد وخطاؤه، قد عُبّر عنه بلسان الشرع بالميزان كما نطقت به الآيات القرآنيّة، ودلّت عليه الأحاديث الصحيحة المعتبرة، إلّا أنّهم اختلفوا في حقيقة ذلك الميزان والمعيار ما هي؟

فمِن قال بأنّ المراد منه الميزان الحسّيّ الجسمانيّ الذي له لسان وكفّتان، فكأنّه قال به نظراً إلى دلالة بعض الأخبار عليه، كخبر السجلّات الذي نقله البيضاويّ وغيره من الأخبار، والى أنّ المتبادر من لفظة الميزان والمعنى الحقيقيّ له هو هذا، فيجب الحمل عليه إذا لم يكن قرينة على خلافه.

ولا إشكال عليه أيضاً من جهة أنّ الأعمال والاعتقادات معانٍ وأعراض، فكيف يمكن وزنها بذلك الميزان الحسّيّ حتّى يظهر ثقلها أو خفّتها؟ لأنّها من حيث كونها معانَي وأعراضاً وإن كان لايمكن وزنها بذلك الميزان الحسّيّ الجسمانيّ، إلّا أنّها كما دلّ عليه الأخبار الدالّة على تجسيم الأعمال في القيامة تكون أجساماً: إمّا أجساماً نورانيّة كما للمُحسنين، وإما ظُلمانيّة كما للمُسيئين، وإذا كانت أجساماً فيمكن وزنها بذلك الميزان.

فإن قلت: إنّ الأخبار الدالّة على تجسيم الأعمال تدلّ على تجسيم أعمال

---

١ ـ راجع الاعتقادات للصدوق /٨٨ ـ ٨٩.

المحسنين بصورة الحور والقصور والولدان ونحو ذلك، وأعمال المسيئين بصورة الحيّات والعقارب والنيران ونحو ذلك، فما معنى وزنها؟

قلت: لا امتناع في وزنها حتّى يظهر ثقلها أو خفّتها، مع أنّه يمكن أن تكون تلك الأعمال مع تجسّمها بتلك الصُّوَر المذكورة متجسّمة حين الوزن بصور جسمانيّة أخرى مؤلمة أو ملذّة، ويقع الوزن على تلك الأجسام الأخرى، وتكون الأجسام الأُولى والأُخرى كلّها مظاهر لتلك الأعمال.

فإنّك قد عرفت فيما مضى أنّه يمكن أن يكون لحقيقةٍ واحدة مظاهر متعدّدة، على أنّه يمكن أن يكون الموزون بذلك الميزان الحسّيّ صحائف الأعمال لا نفس الأعمال، أي أن تكون تلك الصحائف الجسمانيّة من حيث كونها مشتملة على الأعمال المكتوبة فيها، وكون ثقلها وخفّتها دليلاً على ثقل الأعمال وخفّتها موزونة.

وأمّا القول بأنّه يُوزَن الأشخاص، فهو وإن كان يُدفع هذا الإشكال أيضاً، إلّا أنّه خلاف الظاهر من الأخبار، بل مُستبعد جدّاً، فإنّ ثقل الأشخاص من حيث كونها أشخاصاً وخفّتها، كيف يكون دليلاً على ثقل الأعمال وخفّتها اللذين هما مناط الرجحان وعدمه، وسبب الحكم على المكلّفين بالاساءة أو الإحسان.

اللهمّ إلّا أن يكون المراد بوزن الأشخاص وزن أعمالهم أو وزن صحائف أعمالهم، فيرجع إلى السابق. وكذا الحديث الذي نقله البيضاويّ[1]: «من أنّه روي عنه عليه السلام، أنّه قال: «لَيأتي العظيم السمين يوم القيامة لايزن عند اللّه جَناحَ بعوضة»»، غير صريح ولا ظاهر في وزن الأشخاص، فإنّه يمكن أن يكون معنى الحديث ـ واللّه أعلم ـ أنّه ليأتي العظيم السمين يوم القيامة لا قَدر له عند اللّه تعالى بقدر جناح بعوضة، لكونه ممّن لا عمل خير له، و يُؤيّده ما ذكره الشيخ الطبرسيّ رحمه الله في

---

١ ـ تفسير البيضاويّ ٣/٣.

(مجمع البيان) في تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِـَٔايَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَآئِهِ فَحَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا ﴾[١] بهذه العبارة: «فلا نُقيم لهم يوم القيامة وزناً»، أي لا قيمة لهم عندنا ولا كرامة، ولا نعتدّ بهم، بل نستخفّ بهم ونعاقبهم. تقول العرب: ما لفلانٍ عندنا وزن، أي قَدْر ومنزلة، و يُوصَف الجاهل بأنّه لا وزن له لخفّته بسرعة بطشه و قلّة تشبّثه.

وروي في الصحيح أنّ النبيّ ﷺ قال: «إنّه ليأتي الرجلُ العظيم السمين يومَ القيامة لا يزن جناح بعوضة»[٢].

ولايخفى أنّ ذِكره ﷺ هذا الحديث في تفسير الآية ـ كما فسّرها ـ يؤيّد ما ذكرنا في معنى الحديث، بل يدلّ عليه، وإن ذَكَر بعضُهم في الآية تفسيراً آخر، وهو أنّه لايُقام للكافرين يوم القيامة ميزان، لكون أعمالهم حابطة، موافقاً لما ورد في الأخبار: «إنّ أهل الشرك لا يُنصب لهم الموازين، ولا تُنشر لهم الدواوين، وإنّما يُحشَرون إلى جهنّم زُمَراً، وإنّما نَصْب الموازين ونَشْر الدواوين لأهل الإسلام» رواه الكلينيّ رحمه الله في (روضة الكافي) عن عليّ بن الحسين عليهما السلام[٣].

ثمّ إنّه حيث كان الميزان ميزاناً حسّيّاً جسمانيّاً، كان ثقل الموازين ـ جمع ميزان أو موزون ـ وخفّتها ثقلاً وخفّة حسّيّين أيضاً، وكان الثقل دليلاً على الرجحان، والخفّة دليلاً على خِلافه، كما أنّه في النشأة الدنيويّة كذلك.

***

وقد قال بعض أهل التحقيق، كالمحقّق الطوسيّ رحمه الله في رسالة (المبدأ والمعاد): «إنّ في ذلك إشارة إلى دقيقة، هي أنّ أثر كلّ فعل يقتضي اطمئنان الفاعل كالخيرات والأفعال الحسنة، فنسبته إلى الثقل أَولى، وهذا كما أنّ المُثقِلات تحفظ السفن عن

---

١ ـ الكهف (١٨) : ١٠٥ .

٢ ـ مجمع البيان ٤٩٧/٦.

٣ ـ الكافي ٨: ٧٥ / ح ٢٩.

الاضطراب والحركات المختلفة، وأثر كلّ فعل يقتضي تحيّر نفس الفاعل وتتبّع الأهواء المختلفة كالسّيئات والشّرور فنسبته إلى الخفّة أَولى، حيث إنّ الجسم الخفيف يتحرّك بأدنى تغيّر يحدث في الهواء، وتكون حركاته خالية عن الانتظام، وكذلك اطمئنان النفس يستلزم الرضىٰ، فلذا قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴾[١]. واختلاف حركات النفس واضطرابها يستلزم متابعة الهوىٰ، وهي مؤدّية إلى الهاوية، فلذا قال تعالى: ﴿وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴾[٢].

وأيضاً، إن إبليس خُلِق من النار، وآدم خُلق من الطين، كما قال تعالى: ﴿خَلَقْتَنِى مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾[٣]، والنار خفيفة، والطين ثقيل، فلذا تقتضي أفعال إبليس الخفّة، وأفعالُ آدم الثقل، كما قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾[٤] انتهى بمضمونه[٥].

وأقول: وهذا التحقيق، وإن كان متضمّناً للتأويل، لكنّه تحقيق أنيق جامع بين ظاهر الشرع وباطنه.

❊❊❊

وحيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ القول بالميزان بهذا المعنى الحسّيّ الجسماني، كأنّه لايُنافيه ما ورد في الأخبار الصحيحة أنّ الموازين هم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الميزان، إذ القائل بهذا القول لو رام القول بما تضمّنته تلك الأخبار أيضاً، وأراد الجمع بين الأخبار، أمكنه أن يقول: لعلّ المتولّي لوزن الأعمال بذلك الميزان الحسّيّ هم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، كما أنّهم هم المتولّون لحساب الأُمم، فلذلك أُطلق عليهم عليهم السلام لفظ الميزان، ويكون الإطلاق على نوع من المَجاز.

---

١ ـ القارعة (١٠١): ٦ ـ ٧.
٢ ـ القارعة (١٠١): ٨ ـ ٩.
٣ ـ الأعراف (٧): ١٢؛ ص (٣٨): ٧٦.
٤ ـ الإسراء (١٧): ٨٤.
٥ ـ المبدأ والمعاد /٢٨.

وعلى تقدير أن يكون المراد بتلك الأخبار أنّهم عليهم السلام هم الميزان نفسه، وأنّ ذواتهم المقدّسة ونفوسهم الشريفة هي المعيار لصحّة العمل وفساده، كما هو الظاهر من تلك الأخبار، بناءً على أن يكون إطلاق الميزان عليهم عليهم السلام بنوع تجوّز كما هو الاحتمال، أو على سبيل الحقيقة بناءً على التحقيق الذي نقلناه من الغزاليّ وغيره، وبناءً على أنْ يكون معنى كونهم الميزان كما هو الاحتمال، أنّهم يحكمون بعقولهم المقدّسة المستقيمة في النشأة الأُخرويّة على بعض الأعمال والاعتقادات بالحُسن والرُّجحان، وكذا بالثقل الذي هو دليل الرجحان، وعلى بعضها بخلاف ذلك.

أو أنّه يوم القيامة تُعرض أفعال العباد وعقائدهم على أفعالهم عليهم السلام وعقائدهم، وتُقاس هي عليها، فما وافق أفعالَهم وعقائدهم يُحكَم عليه بالرجحان والثقل، وما خالفه يُحكَم عليه بخلافِه كما هو الأظهر، وبناءً على أن يكون معنى الثقل والخفّة معنى عقليّاً.

فعلى هذا التقدير لا منافاة أيضاً، إذ القائل بالميزان الحسّيّ لو رام الجمع أيضاً، أمكنه أن يقول: لا امتناع في أن يكون يومُ القيامة نوعان من الميزان والمعيار، تُوزن بكلّ منهما الأعمال وتَتميّز بهما صحّة الفعل وفساده: أحدهما الميزان الحسّيّ، والآخر الأنبياءُ والأوصياء الذين يرجع كونهم ميزاناً إلى الميزان العقليّ، ولعلّ الحكمة في ذلك ـ واللّه أعلم ـ ظهور حسن أفعال العباد وقُبحها أتمّ ظهور، حيث إنّ تلك الأفعال توزن بميزان حسّيّ وعقليّ جميعاً، فيظهر ثقل ما ظهر ثقله بالميزان الحسّيّ بالميزان العقليّ أيضاً، وكذلك الخفّة.

وبالجملة، يكون إلزام الحجّة عليهم أوكدَ وأتمّ.

وهذا، كما أنّ مَن يقول بأنّ المراد بالموازين القِسط هم الأنبياء والأوصياء نظراً إلى دلالة تلك الأخبار عليه، لو رام القول بالميزان الحسّيّ أيضاً والجمع بين الأخبار، أمكنه ذلك بأحد من الوجهَين المذكورَين، واللّه أعلم بالصواب.

وحيث عرفتَ ذلك، ظهر لك أنّ مَن قال بأنّ الموازين عبارة عن القضاء السويّ والحكم العادل، إن أراد به القضاء السويّ والحكم العادل الذي يكون بالميزان الحسّيّ، فلا مانع منه.

وكذا لو أراد به الحكم العادل الذي يحكم به الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، أو يحكم به اللّهُ تعالى أو الملائكة المقربون بإذن اللّه تعالى، أو الحكم العدل الذي يكون هو بموافقة أفعال العباد لأفعال الحُجج عليهم السلام ومخالفتها لها، فلا مانع منه أيضاً. وكيفما كان فلا يكون في هذا القول مخالفة لشيء من الأخبار، بل على تقديره أيضاً يمكن الجمع كما يُعلم بالتأمّل فيما ذكرنا.

وأمّا من قال بأنّ المراد بالوزن وزن الأعمال، وهو مقابلتها بالجزاء، فهو بظاهره وإن كان يتراءى كونه معنى آخر غير ما ذُكر، إلّا أنّه بعد التأمّل يرجع إلى السابق أيضاً، لأنّ وزن الأعمال ومقابلتها بالجزاء إنّما يكون بميزانٍ البتّة، وهو إمّا الميزان الحسّيّ أو العقليّ.

وقد ذكر بعضُهم أنّ المراد بالميزان تَقابُل الحسنات من أهل الطاعة بسيّئاتهم، ليظهر الرجحان أو التساوي، وهذا مع رجوعه إلى السابق باعتبار يتضمّن معنى آخر، هو الموازنة التي قال بها بعض المتكلّمين، وأبطلها بعضُ العلماء منّا. ولنا في تحقيق القول بها وفي إبطال الإحباط والتكفير كلامٌ مبسوط ذكرناه في (تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام)[١]، من أراد الاطّلاع عليه فليرجع إليه.

وكيفما كان، فالميزان بأيّ معنى من تلك المعاني المتقدّمة، أمر ممكن في ذاته قد أنبأ عنه الشرع، فيجب الإيمان به.

---

١ ـ نسخة منه موجودة في مكتبة مدرسة المروي بطهران.

الحساب

ومعناه جمع تفاريق المقادير والأعداد وتفريق مبلغها لكي تظهر كيفيّة الحال، وهو في القيامة عبارة عن حصر آثار الحسنات والسيّئات وجمعها حتّى يُجزىٰ أهلُ الحسنات جزاء حسناتهم، وأهل السيّئات جزاء سيّئاتهم، وكما أنّ ذلك أمر ممكن في ذاته، كذلك يمكن في جنب قدرة اللّه تعالى البالغة أن يُكشف في لحظة واحدة وساعة واحدة للخلائق حاصلُ حسناتهم وسيّئاتهم، ولايشغله حساب أحد عن حساب الآخر، ويفرغ في تلك اللحظة والساعة عن حساب الأولين والآخرين وهو أسرع الحاسبين.

وأمّا بيان كيفيّة وقوع الحساب وبيان المتولّي له، وبيان مَن يقع عليه الحساب، وما يُحاسَب به، ويُسأل عنه، فقد عرفتَه على سبيل الإجمال ممّا نقلنا عن الشيخ ابن بابويه ﵀ من المقال، فتذكّر.

إلّا أنّ قوله أوّلاً بوقوع الحساب على كلّ أحد، حتّى الأنبياء والأوصياء ﵈، وقوله أخيراً: إنّ من الخلق مَن يدخل الجنّة بغير حساب، يتراءى أنّه كونهما متنافيين ظاهراً.

ولعلّ وجه رفع التنافي كما يظهر من كلامه، أنّ معنى وقوع الحساب على الكلّ أنّ الكلّ يُحاسبون ويُسألون عن الدِّين، ومعنى أنّ من الخلق مَن يدخل الجنّة بغير

حساب، أنّهم يدخلون الجنّة بغير حساب وسؤال عن الذنب لا عن الدِّين أيضاً، وحينئذ فلا منافاة.

على أنّه ذكر بعضُ المفسّرين، كالشيخ الطبرسيّ ﷺ في (الجوامع) في تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزىٰٓ اِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولَـٰئِكَ يَدْخُلُونَ اَلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[1] هكذا: وقوله: (بغيرِ حساب) في مقابلة «إلّا مِثلَها» معناه أنّ جزاء السيّئة له حساب وتقدير لا يزيد على المستحقّ، وأمّا جزاء العمل الصالح فبغير تقدير وحساب، بل هو زائد على المستحقّ ما شئت من الزيادة والكثرة»[2]، انتهى.

ولعلّ مراد ابن بابويه ﷺ أيضاً من قوله: «إنّ من الخَلْق مَن يدخل الجنّة بغير حساب» هذا المعنى، وحينئذ فلا إشكال ولا منافاة أصلاً.

وقد تضمّن ما نقلناه عنه أنّ في القيامة، ولاسيّما حين وقوع الحساب، يكون إنطاق الجوارح أيضاً كما دلّت عليه الآيات التي ذكرها و غيرها ممّا ورد في الشرع من ذلك، ولا يخفى أنّه أيضاً أمر ممكن في ذاته قد نطق به الشرع، فيجب الإيمان به. وهذا أيضاً من جملة الأمور والأحوال الكائنة في القيامة التي نروم بيانها هنا.

---

١ ـ غافر (٤٠): ٤٠.

٢ ـ جوامع الجامع ٤١٩/.

كلام الخواجه نصيرالدين

ذكر المحقّق الطوسيّ ﷺ في رسالة (المبدأ والمعاد) في بيان الحساب كـلاماً لابأس بنقله.

قال: «فصل نهم در اشارت به حساب طبقات اهل حساب. در روز حساب مردمان سه طائفه‌اند: طائفه‌ای «يدخلون الجنّة يُرزقون فيها بغيرِ حساب» وايشان سه صنفند:

اول: سابقان واهل اعراف، كه از حساب منزه‌انـد. در خـبر است كـه چـون درويشان را به حسابگاه برند، و فرشتگان از ايشان حساب طلبند، گويند چه به ما داده‌ايد، تا حساب باز دهيم. خطاب حضرت عزّت مى‌رسد كه نيك مى‌گويند، شما را با حساب ايشان كار نيست. و خود خطاب با پيغمبر است در حق جماعتى ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾[1].

وصنف دوم: جماعتى از اهل يمين، كه بر سيّئات اقدام ننموده باشند.

وصنف سوم: جماعتى كه ديوان ايشان از سيّئات خالى باشد. (سوم: جماعتى كه يبدل اللّه سيّئاتهم حسنات خ).

---

١ ـ الأنعام (٦): ٥٢.

اما اهل حساب نیز سه صنفند:

اول: جماعتی که دیوان اعمال ایشان از حسنات خالی باشد.

دوم: کسانی که ﴿حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] در شأن ایشان است. ﴿وَ قَدِمْنَآ اِلىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَآءً مَنْثُورًا﴾[2].

سوم: اهل حساب که ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ ءَاخَرَ سَيِّئًا﴾[3] وایشان دو صنف باشند: صنفی که حساب خود همیشه کنند، «وحاسبوا أنفسکم قبل ان تُحاسبوا»، پسندیده‌اند، لا جرم به قیامت ﴿يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[4].

و صنفی که از حساب و کتاب غافلند، لاجرم به مناقشهٔ حساب مبتلا شوند. «ومن نُوقش في الحساب فقد عُذِّب».

و حساب عبارت از حصر و جمع آثار حسنات و سیئاتی است که تقدیم یافته باشند، تا به حکم عدل جزای هر یك بستانند، و همیشه موقنان مشاهد موقف حساب باشند (لا يُؤخَّر حسابُ المؤمن إلى يوم القيامة)[5].

---

۱ ـ هود (۱۱) : ۱٦.

۲ ـ الفرقان (۲۵) : ۲۳.

۳ ـ التوبة (۹) : ۱۰۲.

٤ ـ الانشقاق (۸٤) : ۸.

۵ ـ المبدأ والمعاد /۲٦ ـ ۲۷.

العقبات

ثمّ إنّ من جملة تلك الأحوال والأمور الكائنة يوم القيامة، بل فيما بعد الموت: «العَقَبات»، وقد دلّ عليها الشرع. روى الشيخ ابن بابويه، في (الفقيه) عن الصادقعليه السلام أنّه قال: «إنّ بين الدنيا والآخرة ألف عَقَبة، أهونُها وأيسرها الموت»[1].

وذكر صدر الأفاضل في (الشّواهد) «أنّه روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه سئل عن قوله تعالى: ﴿سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا﴾[2]، فقال: «إنّه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً ثمّ يهوي فيه كذلك أبداً». وقال أيضاً: يُكلَّف أن يصعد عقبةً في النّار، كلّما وضع يده عليها ذابت، وإذا وضع رجلَه ذابت، فإذا رجعها عاقت (عادت خ)، ويهوي فيه إلى أسفل سافلين»[3].

وقد ذكر العلماء في الحديث الأوّل وجوهاً:

فقال بعضهم: إنّ تلك العقبات عبارة عن الآلام والغموم والحسرات الكثيرة الحاصلة للانسان بفعل أعمال الشرّ أو ترك أعمال الخير، سواء خصّصنا الشرّ

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ١/١٣٤.

٢ ـ المدّثر (٧٤): ١٧.

٣ ـ الشواهد الربوبيّة /٣٠١ ـ ٣٠٢ و فيه: ... كلّما وضع يده عليها ذابت، فإذا رجعها عادت، و إذا وضع رجله ذابت، فإذا رفعها عادت، و يهوي...

بالمحرّمات والخير بالواجبات، وسواء عمّمنا الشرّ بحيث يشمل المكروهات، والخير بحيث يشمل المستحبّات أيضاً، حيث إنّه يلحقه بعد كشف الغطاء عنه بترك كلّ واجب بل مستحبّ، وكذا بفعل كلّ حرام، بل مكروه أيضاً، ألم وحسرة وندامة، فإنّ الألم الحاصل له لأجل كلّ واحد منها هو عقبة على حيالها.

وقال بعضهم: إنّها عبارة عن الآلام والحسرات التي تحصل للنفس الإنسانيّة بسبب قطع تعلّقها عن البدن وأجزائه، وعن الأهل والمال والعشائر والإخوان والأحبّاء والأصدقاء، ونحو ذلك من موجودات النشأة الدنيويّة التي كان لها تعلّق بها، فإنّ الألم الحاصل لها بسبب قطع التعلّق عن كلّ واحد واحد، هو عقبة واحدة من تلك العقبات.

وعلى هذين المعنيَين، يكون المراد بالعقبات في الحديث العقوبات، سواء حُمل قوله عليه السلام: «ألف عقبة» على هذا العدد المعيّن أو على كثرة، إلّا أنّ في المعنى الثاني شيئاً، وهو أنّ قطع تعلّق النفس عن تلك المذكورات هو الموت، فلايبقى حينئذٍ عقبة أخرى غير الموت يكون هو أيسر العقبات و أهونها، كما دلّ عليه الحديث.

وقال ابن بابويه رحمه الله في (الاعتقادات) بهذه العبارة: «باب في العقبات التي على طريق المحشر: اعتقادنا في ذلك أنّ هذه العقبات اسمُ كلّ عقبة منها اسم فرض وأمر ونهي، فمتى انتهى الإنسان إلى عقبة اسمها اسمُ فرض وكان قد قصّر في ذلك الفرض، حبُس عندها وطُولب بحقّ اللّه فيها، فإن خرج فيه بعملٍ صالح قدّمه، أو برحمة تَتداركه نجا منها إلى عقبة أُخرى، فلايزال يُدفع من عقبة إلى عقبة ويُحبس عند كلّ عقبة، فيُسأل عمّا قصّر فيه من معنى اسمها، فإن سَلِم في جميعها انتهى إلى دار البقاء فيحيا حياة لا موت فيها أبداً، ويسعد سعادة لا شقاوة معها، ويسكن جوار

اللّه مع أنبيائه وحُججه والصدّيقين والشهداء والصالحين من عباده. وإن حُبس على عقبة فطولب بحق قصّر فيه فلم يُنجه عملٌ صالح قدّمه، ولا أدركته من اللّه رحمة، زلّت به قدمُه عن العقبة فهوى في جهنّم، نعوذ باللّه منها.

وهذه العقبات كلّها على الصراط ؛ اسم عقبة منها: الولاية، يُوقَف جميعُ الخلائق عندها فيُسألون عن ولاية أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة عليهم السلام، فمن أتى بها نجا، ومن لم يأت بها هوى، وذلك قول اللّه عزّوجلّ: ﴿وَقِفُوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾[١]، واسم عقبة منها: المرصاد، وهو قول اللّه عزّوجلّ: ﴿اِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾[٢]، وهو قول اللّه عزّوجلّ «لايجوزني ظُلمُ، ظالم». واسم عقبة منها: الرَّحِم، واسم عقبة منها: الأمانة، واسم عقبة منها: الصلاة، وبِاسم كلّ فرض أو أمر ونهي عقبة، يُحبَس عندها العبدُ فيُسأل»[٣].

وأقول: على ما ذكره رحمه الله فالعقبات محمولة على ظاهرها، سواء حُملت على الكثرة أو على العدد المعيّن. وتوجيهه على القول بتجسيم الأعمال والأوامر والنواهي ظاهرة، فإنّه إذا جاز أن يكون الصراط المستقيم الذي هو الدِّين القويم، وعبارة عن مجموع ما أتى الشارعُ به من الأوامر والنواهي والأعمال والأفعال والعقائد ممثّلاً في الآخرة بصورة الجسر الممدود على متن جهنّم، كما تحقّقتَ القول فيه سابقاً، كذلك يجوز أن يكون كلّ جزء من أجزاء الصراط المستقيم ممثّلاً في القيامة بصورة عقبة من تلك العقبات، فيُكلَّف العبدُ بالمرور عليها والعبور منها، ويكون مرور مَن أتى بحقّ ذلك الجزء منه حقَّ الاتيان بسهولة، ومرور مَن قصّر فيه بصعوبة.

---

١ ـ الصافّات (٣٧) : ٢٤.　٢ ـ الفجر (٨٩) : ١٤.

٣ ـ الاعتقادات للصدوق /٨٧ و٨٨.

إلّا أنّ فيما ذكره ﷺ شيئاً أيضاً، وهو أنّه يدلّ على أنّ كلّ تلك العقبات الواردة في الشرع إنّما هي على الصراط، وقد عرفت، أنّ الحديث الأوّل يدلّ على أنّها تكون فيما بين الدنيا والآخرة، حتّى في عالم البرزخ أيضاً، وكذلك ما نقله صدر الأفاضل من الحديث النبويّ يدلّ على كَونها في جهنّم أيضاً، واللّه تعالى يعلم.

الحوض

من تلك الأمور: الحوض، وهو أيضاً ممّا ورد الشرع به ويجب التّصديق به.

قال ابن بابويه ﷺ في الاعتقادات): «اعتقادنا في الحوض أنّه حقّ، وأنّ عرضه ما بين أيلّة وصنعاء، وهو حوض النبيّ ﷺ، وأنّ فيه من الأباريق عدد نجوم السماء، وأنّ الوليّ (الساقي خ) عليه يوم القيامة أميرُ المؤمنين عليه السلام، يسقي منه أولياءه، ويذود عنه أعداءه، مَن شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً. قال النبيّ ﷺ: «لَيختلِجَنّ قومٌ من أصحابي دوني وأنا على الحوض، فيؤخذ بهم ذاتَ الشمال، فأُنادي: يا ربِّ أصحابي أصحابي، فيُقال لي: إنّك لاتدري ما أحدثوا بعدك»[1].

---

١ ـ الاعتقادات / ٨٥.

الشفاعة

ومنها الشفاعة، قال ابن بابويه ﵀ إنّها لِمَن ارتضى اللّهُ دينَه من أهل الكبائر والصغائر، فأمّا التائبون من الذنوب فغير محتاجين إلى الشفاعة، قال النبيّ ﷺ: «مَن لم يؤمن بشفاعتي فلا أناله اللّه شفاعتي»، وقال النبيّ ﷺ: «لا شفيعَ أنجحُ مِن التوبة».

والشفاعة للأنبياء والأوصياء والمؤمنين والملائكة، وفي المؤمنين مَن يشفع في مِثل ربيعة ومُضر، وأقلّ المؤمنين شفاعة مَن يشفع لثلاثين إنساناً. والشفاعة لاتكون لأهل الشرك، ولا لأهل الكفر والجحود، بل تكون للمذنبين من أهل التوحيد[1]، انتهى.

وبالجملة، ثبوت أصل الشفاعة مع كونه ممّا دلّ عليه الشرع الشريف، لقوله تعالى: ﴿عَسىٰٓ اَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴾[2]، حيث فُسّر بالشفاعة. ولقوله ﷺ «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»[3]، إجماعيٌّ بين المسلمين لا خِلاف فيه لأحد، فيجب الإيمان به. وأمّا السمعيات الدالّة على نفي الشفاعة، كقوله تعالى:

---

١ ـ الاعتقادات /٨٥ و٨٦.
٢ ـ الإسراء (١٧) : ٧٩.
٣ ـ من لايحضره الفقيه ٣: ٥٧٤ / ح ٤٩٦٣، و في لفظه: إنّما شفاعتي.

﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾[١] وقوله تعالىٰ : ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ ٱلشَّافِعِينَ﴾[٢] وغير ذلك، فهي متأوّلة بالكفّار.

وهل الشفاعة لزيادة المنافع أو لاسقاط المضارّ ؟

فيه خلاف بين المتكلّمين، والحقّ عند المحقّقين ثبوتها فيهما جميعاً، إذ يقال: شَفَع فلانٌ لفلان، إذا طلب له زيادة منافع أو إسقاط مضارّ.

وعلى التقديرَين، فيبطل الشفاعة منّا في حقّه ﷺ، أمّا على التقدير الثاني فظاهر، إذ لا مضارّ له ﷺ حتّى يمكن إسقاطها، وأمّا على الثاني، فلأنّ طلب زيادة المنافع في حقّه ﷺ وإن كان يُتصوّر، إلّا أنّ الشفيع ينبغي أن يكون أعلى مرتبة من المشفوع، وهنا ليس كذلك.

الجنّة والنار

ومنها الجنّة والنار بما فيهما كما فُصّل في الشرع الشريف وبُيّن في الدين القويم، ويجب الإيمان بهما جميعاً، إذ جميع ذلك أمر ممكن في ذاته، وقد نطق به الشرع المتين المبين.

---

١ ـ البقرة (٢) : ٢٧٠.
٢ ـ المدّثّر (٧٤) : ٤٨.

في بيان أصناف الناس وبيان أحوالهم في الجملة في القيامة و في كيفيّة خلود أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النّار

قال اللّه تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلٰثَةً * فَاَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ اَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ * وَ اَصْحَابُ ٱلْمَشْئَمَةِ مَآ اَصْحَابُ ٱلْمَشْئَمَةِ * وَ ٱلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ * أُولٰئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[1] الآيات.

وقال: ﴿فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّتُ نَعِيمٍ * وَ اَمَّآ اِنْ كَانَ مِنْ اَصْحَابِ ٱلْيَمِينِ * فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ اَصْحَابِ ٱلْيَمِينِ * وَ اَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ ٱلْمُكَذِّبِينَ ٱلضَّآلِّينَ * فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيمٍ * وَ تَصْلِيَةُ جَحِيمٍ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ثُمَّ اَوْرَثْنَا ٱلْكِتَابَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ ٱللهِ ذٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾[3] الآيات.

ذكر صاحب (الكشّاف) في تفسير الآية الاولى: أنّ معنى قوله تعالى: «وكُنتم أزواجاً ثلٰثة»: وكنتُم أصنافاً ثلاثة، يُقال للأصناف التي بعضها مع بعض أو يُذكر بعضها مع بعض أزواج. وأنّ أصحاب الميمنة الذين يُؤتَون صحائفهم بأيمانهم،

---

١ ـ الواقعة (٥٦): ٧ ـ ١١.
٢ ـ الواقعة (٥٦): ٨٨ ـ ٩٤.
٣ ـ فاطر (٣٥): ٣٢.

وأصحاب المَشْأمة الذين يُؤتَونها بشمائلهم، أو أصحاب المنزلة السَّنيّة وأصحاب المنزلة الدنيّة، من قولك: فلانٌ منّي باليمين و فلان منّي بالشِّمال، إذا وصفتَهما بالرِّفعة عندك والضَّعة. وذلك لتيمّنهم بالميامن وتَشأُّمهم بالشمائل، ولِتفؤُّلهم بالسانح، وتطيّرهم من البارح؛ ولذلك اشتقّوا لليمين الاسم من اليُمن، وسمَّوا الشمال شوميّ.

وقيل: أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة أصحاب اليُمن والشُّوم، لأنّ السعداء ميامين على أنفسهم بطاعتهم، والأشقياء مشائيم عليها بمعصيتهم.

وقيل: يؤخذ بأهل الجنّة ذات اليمين، وبأهل النار ذات الشمال.

وإنّ السابقين: المخلصون الذين سبقوا إلى ما دعاهم اللّٰه إليه، وشقّوا الغبار في طلب مرضاة اللّٰه تعالى.

وقيل: الناس ثلاثة: فرجلٌ ابتكر الخير في حداثة سنّه، ثمّ داوم عليه حتّى خرج من الدنيا، فهذا السابق المُقرَّب. ورجل ابتكر عمره بالذنب وطول الغفلة، ثمّ تراجع بتوبة، فهذا صاحب اليمين. ورجل ابتكر الشرّ في حداثة سنّه، ثمّ لم يزل عليه حتّى خرج من الدنيا، فهذا صاحب الشمال[١].

وذكر في تفسير الآية الثانية: أنّ المراد من المقرّبين: السابقون من الأزواج الثلاثة المذكورة في أوّل السُّورة[٢].

ويُشعر كلامه هذا أنّ المراد من أصحاب اليمين أصحاب الميمنة، وبالمكذّبين الضالّين أصحابُ المشأمة.

وذكر في تفسير الآية الثالثة ما يدلّ على أنّ المراد بـ«الّذين اصطفَينا من عبادنا» أُمّة محمّد ﷺ من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومَن بعدهم إلى يوم القيامة،

---

١ ـ راجع: تفسير الكشّاف ٤: ٥٢.
٢ ـ نفس المصدر.

وأنّ الضمير في «فمِنهم ظالمٌ لنفسه» راجع إلى «الّذين»، أي فمنهم ظالم لنفسه بجرم، وهو المُرجى لأمر اللّه، ومُقتصد، وهو الذي خلط عملاً صالحاً وآخرَ سيّئاً، وسابق من السابقين[١].

وكلام الشيخ الطبرسيّ ﷺ في (الجوامع) في تفسير الآية الأُولى والثانية موافق لما ذكره صاحب (الكشّاف)، إلّا أنّه لم يذكر معنى السابِقين، ولم يذكر أيضاً ما ذكره صاحب (الكشّاف) بقوله: «وقيل الناس ثلاثة» إلخ.

وأمّا كلامه في تفسير الآية الثالثة فهكذا: «وعن ابن عبّاس والحسن أنّ الضمير، أي الضمير في قوله تعالى: «فمِنهم ظالمٌ لنفسه» عائد للعباد، واختاره المرتضى ﷺ قال: علّل تعليقه سبحانه وراثة الكتاب باالمصطفَين من عباده، بأنّ فيهم مَن هو ظالم لنفسه، ومن هو مقتصد، ومَن هو سابق بالخيرات.

وقيل: إنّ الضمير للذين اصطفاهم، ورُوي عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «الظالم لنفسه منّا مَن لايعرف حقَّ الإمام، والمقتصد منّا العارف بحقّ الإمام، والسابق بالخيرات هو الإمام، وكلّهم مغفورٌ لهم»[٢].

وقد روى الشيخ الكُلينيّ في كتاب «الإيمان والكفر» من كتاب (الكافي) في باب «الكبائر» عن الأصبغ بن نُباتة عن أميرالمؤمنين عليه السلام حديثاً تضمّن أنّ الناس على ثلاث طبقات: أصحاب الميمنة، وأصحاب المشأمة، والسابقون، وأنّ السابقين هم الأنبياء مُرسَلين وغير مرسَلين، وأنّ أصحاب الميمنة هم المؤمنون حقّاً، وأنّ أصحاب المشأمة هم اليهود والنصارى[٣].

وروى أيضاً في ذلك الكتاب في باب «أصناف الناس» عن حمزة بن الطيّار،

---

١ ـ راجع: تفسير الكشّاف ٣: ٣٠٨.

٢ ـ أنظر: الكافي ٢: ٢٨١ ـ ٢٨٤؛ الجوامع ذيل الآية.

٣ ـ الكافي ٢: ٢١٤ ـ ٢١٦ / ح ١٦ ـ طبعة المكتبة الإسلاميّة.

أنّه قال: قال لي أبو عبداللّه عليه السلام: الناس على ستّة أصناف. قال، قلت: أتأذن لي أن أكتبها؟ قال: نعم، قلت: ما أكتب؟ قال: «اكتُب: أهل الوعيد من أهل الجنّة وأهل النّار. واكتُب: وآخَرونَ اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخرَ سيّئاً. قال: قلت: مَن هؤلاء؟ قال: وحشيٌّ[١] منهم.

قال واكتب: وآخرون مُرجَون لأمر اللّه إمّا يُعذّبهم وإمّا يتوب عليهم، قال: اكتب: إلّا المستضعفين من الرجال والنساء والوُلدان لايستطيعون حيلة ولايهتدون سبيلاً، لايستطيعون حيلة إلى الكفر ولايهتدون سبيلاً إلى الإيمان، فأولئك عسى اللّه أن يعفو عنهم.

قال: واكتب: أصحاب الأعراف. قال: قلت: وما أصحاب الاعراف؟ قال: قوم استوت حسناتُهم وسيّئاتُهم، فإن أدخلهم اللّهُ النارَ فبذنوبهم، وإن أدخلهم الجنّة فبرحمته»[٢].

وعن حمزة بن الطيّار أيضاً، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «الناس على ستّ فرق، يَؤُولون كلُّهم إلى ثلاث فرق: الإيمان، والكفر، والضّلال، وهم أهل الوعيدَين الذين وعدهم اللّه الجنّة والنار: المؤمنون، والكافرون، والمستضعفون، والمُرجَون لأمر اللّه، إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم. والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخرَ سيئاً، وأهل الأعراف»[٣].

وقد روى أيضاً في ذلك الكتاب في باب «الضلال» عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، حديثاً يتضمّن أنّه قال: فقلت: فقد قال اللّه عزّوجلّ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَ مِنكُمْ مُؤْمِنٌ﴾[٤] لا واللّه لايكون أحد من الناس ليس بمؤمنٍ ولا كافر.

---

١ ـ قاتل حمزة بن عبد المطّلب.

٢ ـ الكافي ٢: ٣٨١/ ح ١ ـ باب أصناف الناس. و فيه: فإن أدخلهم النارَ.

٣ ـ الكافي ٢/ ٣٨١ ـ ٣٨٢.

٤ ـ التغابن (٦٤): ٢.

قال: فقال أبوجعفر عليه السلام: «قول اللّه أصدق من قولك يا زرارة، أرايتَ قول اللّه عزّوجلّ: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ ءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾[1] فَلِما قال عسى»؟ فقلت: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين. قال: فقال: فما تقول في قوله عزّوجلّ «إلّا المستضعفين من الرّجال والنساء والوُلدان لايستطيعون حيلةً ولايهتدون سبيلاً إلى الايمان»؟ فقلت: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين. ثمّ أقبل علَيّ فقال: «ما تقول في أصحاب الأعراف؟» فقلت: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين، إن دخلوا الجنّة فهم مؤمنون، وإن دخلوا النار فهم كافرون. فقال: «واللّهِ ما هم بمؤمنين ولا كافرين، و لو كانوا مؤمنين لَدخلوا الجنّة كما دخلها المؤمنون، ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون، و لكنّهم قومٌ قد استوت حسناتُهم وسيّئاتُهم فقصرت بهم الأعمال، وإنّهم لَكَما قال اللّه عزّوجلّ». فقلت: أمِن أهل الجنّة هم أم من أهل النار؟ فقال: «اترُكْهم حيثُ تركهم اللّه». قلت: أفتُرجئهم؟ قال: «نعم أُرجئُهم كما أرجأهم اللّه، إن شاء أدخلهم الجنّة برحمته، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم ولم يظلمهم». فقلت: هل يدخل الجنّة كافر؟ قال: «لا». قلت: فهل يدخل النار إلّا كافر؟ قال، فقال: «لا، إلّا أن يشاء اللّه. يا زرارة، إنّني أقول ما شاء اللّه، وأنت لاتقول ما شاء اللّه، أما إنّك إن كَبُرت رجعتَ وتحلّلَتْ عندك عُقَدُك»[2].

وروى أيضاً في باب «المُستضعَف» عن زرارة، قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستضعف، فقال: «هو الذي لايهتدي حيلةً إلى الكفر فيكفر، ولايهتدي سبيلاً إلى الايمان، لايستطيع أن يؤمن ولا يستطيع أن يكفر، فهم الصبيان، ومَن كان من الرجال والنساء على مِثل عقول الصبيان مرفوعٌ عنهم القلم».

وعنه قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستضعف، فقال: «هو الذي لايستطيع

---

١ ـ التوبة (٩): ١٠٢.

٢ ـ انظر: الكافي ٢ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣ / ح ٢

حيلة يدفع بها عنه الكفر، ولايهتدي بها إلى سبيل الإيمان، لايستطيع أن يؤمن ولايكفر، قال: والصبيان، ومَن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان»[١].

وعن عمر بن أبان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن المستضعفين، فقال: هم «أهل الولاية». فقلت: أيّ ولاية؟ فقال: «أما إنّها ليست بالولاية في الدِّين، ولكنّها الولاية في المُناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكفّار، ومنهم المُرجَون لأمر اللّه»[٢].

وعن أبي بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «مَن عرف اختلاف الناس فليس بمُستضعَف»[٣].

وعن عليّ بن سويد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: سألته عن الضعفاء، فكتب إليّ: «الضعيف مَن لم تُرفع إليه حُجّة، ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمُستضعَف»[٤].

وروى فيه أيضاً في باب «المُرجَون لأمر اللّه» عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في قول اللّه عزّوجلّ: ﴿وَ ءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللهِ ﴾[٥] قال: «قوم كانوا مشركين، فقتلوا مثلَ حمزَة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثمّ إنّهم دخلوا في الإسلام فوحّدوا اللّه وتركوا الشرك، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنّة، ولم يكونوا على جُحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحال

---

١ ـ الكافي ٢: ٤٠٤ / ح ١ و ح ٣، أمّا حديث أبي جعفر عليه السلام، هكذا: عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: المستضعفون الذين لايستطيعون حيلة ولايهتدون سبيلاً قال: لايستطيعون حيلة إلى الإيمان، ولايكفرون الصبيان، وأشباه عقول الصبيان من الرجال والنساء.

٢ ـ الكافي ٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٦ / ح ٥.

٣ ـ المصدر نفسه / ح ١٠.

٤ ـ المصدر نفسه / ح ١١.

٥ ـ التوبة (٩) : ١٠٦.

إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم»[١].

وروى أيضاً فيه في باب «أصحاب الأعراف» عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام مثل الحديث السابق في بيان حال أصحاب الأعراف [٢].

وروى عن رجل قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً» فأولئك قوم مؤمنون، يُحْدثون في إيمانهم من الذنوب التي يَعيبها المؤمنون ويكرهونها، فأولئك عسى اللّه أن يتوب عليهم»[٣].

وقال الشيخ الصدوق ابن بابويه رحمه الله في (الفقيه) في باب «حال من يموت من أطفال المؤمنين»: «روى أبو زكريّا عن أبي بصير قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام «إذا مات طفل من أطفال المؤمنين نادى مُنادٍ في ملكوت السماوات والأرض: ألا إنّ فلان ابن فلان قد مات. فإن كان قد مات والداه أو أحدهما أو بعض أهل بيته من المؤمنين، دُفع إليه يغذوه، وإلّا دُفع إلى فاطمة عليها السلام تغذوه حتّى يقدم أبواه أو أحدهما أو بعض أهل بيته فتدفعه إليه»[٤].

وفي رواية حسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب عن الحلبيّ، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إنّ اللّه تبارك وتعالى يدفع إلى إبراهيم وسارة أطفال المؤمنين يغذونهم بشجر في الجنّة لها أخلاف كأخلاف البقر[٥]، في قصر من دُرّ، فإذا كان يوم القيامة أُلبسوا وطُيّبوا وأُهدوا إلى آبائهم، فهم ملوك في الجنّة مع آبائهم، وهو قول اللّه تعالى: ﴿وَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَ ٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[٦].

وفي رواية أبي بكر الحضرميّ قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام في قول اللّه عزّوجلّ:

---

١ ـ الكافي ٢: ٤٠٧ / ح ١.

٢ ـ المصدر نفسه / ح ١.

٣ ـ الكافي ٢: ٤٠٨ / ح ٢.

٤ ـ من لايحضره الفقيه ٣: ٤٩٠.

٥ ـ الأخلاف جمع خِلف: الثدي.

٦ ـ الطور (٥٢): ٢٢؛ من لايحضره الفقيه ٣: ٤٩٠، و في لفظه: كفّل إبراهيم...

﴿وَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَ ٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ قال: «قَصُرت الأبناءُ عن أعمال الآباء، فأُلحق الأبناء بالآباء لتقرّ بذلك أعينُهم»[١].

وسأل جميل بن درّاج أبا عبد الله عليه السلام عن أطفال الأنبياء عليهم السلام، فقال: «ليسوا كأطفال الناس».

وسأله عن إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو بقي كان صدّيقاً نبيّاً؟ قال: «لو بقي كان على منهاج أبيه عليه السلام»[٢].

وقال فيه في باب «حال من يموت من أطفال المشركين والكفّار»: روى وهب ابن وهب، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام، قال: قال عليّ عليه السلام: «أولاد المشركين مع آبائهم في النار، وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنّة»[٣].

وروى جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحِنث، قال: «كفّار، واللّهُ أعلم بما كانوا عاملين، يدخلون مداخل آبائهم».

وقال عليّ عليه السلام: «يؤَجَّج لهم نار، فيقال لهم: ادخُلوها! فإن دخلوها كانت عليهم برداً وسلاماً، وإن أبَوا قال الله عزّوجلّ لهم: هو ذا أنا قد أمرتُكم فعصيتموني فيأمر الله عزّوجلّ بهم إلى النار»[٤].

وفي رواية حريز عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كان يومُ القيامة احتجّ الله عزّوجلّ على سبعة: على الطفل، والذي مات بين النبيَّين، والشيخ الكبير الذي أدرك النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم وهو لايعقل، والأبله، والمجنون الذي لايعقل، والأصمّ، والأبكم، كلّ واحد منهم يحتجّ على الله عزّوجلّ. قال: فيبعث الله عزّوجلّ إليهم رسولاً

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ٣: ٤٩٠، و في لفظه: واتبعتهم ذريتهم... ذريّتهم فألحق الله.

٢ ـ من لايحضره الفقيه ٣: ٤٩٠.

٣ ـ من لايحضره الفقيه ٣: ٤٩١.

٤ ـ من لايحضره الفقيه ٣: ٤٩٢؛ (غلام لم يُدرك الحنث: لم يَجْرِ عليه القلم).

فيؤجّج لهم ناراً، فيقول: إنّ ربّكم يأمركم أن تَثبِوا فيها. فمن وثب فيها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن عصى سيق إلى النار»[١].

❊❊❊

أقول: وأنت بعد تدبّرك فيما نقلنا من الآيات والأخبار يظهر لك بيان أصناف الناس وبيان أحوالهم في القيامة.

أمّا بيان الأحوال فظاهر، حيث إنّ تلك الآيات والأخبار المنقولة على حالة كلّ صنف من تلك الأصناف المذكورة، وإنّ مآلهم ومرجعهم يوم القيامة إلى ماذا؟ وإن كانت حالاتهم ولاسيّما حالات أهل الوعد والوعيد، من أهل الجنّة والنار، ودرجاتُهم ودركاتُهم مختلفة ومتفاوتة بحسب تفاوت مراتبهم، كما دلّ عليه آيات وأخبار غير ما نقلنا.

وأمّا بيان الأصناف، فلأنّ ما نقلنا من حديثَي حمزة بن الطيّار يدلّ على أنّ جميع الناس على ستّة أصناف: صنفان منها أهل الوعد والوعيد من أهل الجنّة والنار، والأصناف الأربعة الباقية هم الباقية من الناس كما فصّله عليه السلام في ذينك الحديثَين. والحديث الثاني منهما يدلّ على أنّ تلك الأصناف الستّة بأجمعهم تؤول باعتبارٍ إلى ثلاثة أصناف: أهل الايمان وأهل الكفر، اللذَين هما من أصحاب الجنّة والنار، وأهل الضلال الذين ينقسمون إلى تلك الأصناف الأربعة الباقية. وكأنّ مبناه ـ واللّه أعلم ـ على أنّ بين الإيمان والكفر منزلة ومرتبة كما هو رأي بعض المتكلّمين، ودلّ عليه حديثا زرارة وحديث عمر بن أبان.

وتلك المرتبة المتوسّطة تُسمّى بالضلال، حيث إنّ أهل هذه المرتبة لايستطيعون حيلة إلى الكفر ولايهتدون سبيلاً إلى الإيمان، فليسوا بالمؤمنين ولا

---

١ ـ من لايحضره الفقيه ٣: ٤٩٢.

بالكافرين، بل هم من أهل الضَّلال، إذ لم يهتدوا سبيلاً إلى الإيمان، وعدم الاهتداء إليه ضَلال. وهذا كأنّه مبنيّ على أنّ معنى الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللّسان جميعاً ـ كما عرّفه به بعضُ المحقّقين ـ وقال: إنّه لا يكفى التصديق بالقلب وحده لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَ ٱسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ﴾[1] حيث سمّاهم اللّه تعالى جاحدين أي كافرين، مع إثبات التصديق القلبيّ لهم. وكذا لا يكفي الاقرار باللّسان وحده، لقوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلـٰكِنْ قُولُوآ اَسْلَمْنَا﴾[2]، ولقوله تعالى: ﴿وَ مِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللهِ وَ بِالْيَوْمِ ٱلْاٰخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾[3]، حيث إنّه تعالى في هاتين الآيتَين أثبت لهم الإقرار باللّسان، ونفى عنهم الإيمان، فإنّه على هذا التقدير ـ أي أن يكون معنى الإيمان هو مجموع التصديق بالقلب والإقرار باللّسان ـ يظهر كون أهل تلك المنزلة غير مؤمنين، وكذا هو مبنيّ على أن يكون معنى الكفر المقابل للإيمان أمراً وجوديّاً مضادّاً للإيمان هو التكذيب.

فإنّه على هذا التقدير يظهر كون أهل تلك المنزلة غير كفّار أيضاً، لا أن يكون معناه أمراً عدميّاً هو عدم الإيمان عمّا مِن شأنه ذلك ـ كما عرّفه به بعض المتكلمين، فإنّه على هذا التقدير يصدق على كثير من الأصناف الأربعة الذين هم أهل تلك المنزلة اسمُ الكافر، والحال أنّه نُفي عنهم في تلك الأحاديث المذكورة اسمُ الكافر.

وبالجملة، فهذه الأصناف الثلاثة التي تَؤُول إليها تلك الأصناف الستّة ـ كما ذُكر في ذلك الحديث ـ ليست هي تلك الأصناف الثلاث المذكورة في تلك الآيات الثلاثة المتقدّمة، بل المذكور في تلك الآيات إنّما هو بيان صنفين من تلك الأصناف الستّة أو الثلاثة، وذانك الصنفان إنّما هما أهل الوعد والوعيد من أهل الجنّة والنار.

---

١ ـ النمل (٢٧): ١٤.
٢ ـ الحجرات (٤٩): ١٤.
٣ ـ البقرة (٢): ٨.

وقد قُسّما إلى الأزواج الثلاثة والأصناف الثلاثة أيضاً، أي أنّه قُسّم صنف المؤمنين إلى صنفَين، أمّا في الآية الأولى فقد قُسّما إلى: السابقين، وأصحاب الميمنة، وأصحاب المشأمة.

وأمّا في الآية الثانية فإلى: المقرّبين، وأصحاب اليمين، والمكذّبين الضالّين، وأمّا في الآية الثالثة فإلى: السابق بالخيرات، والظالم لنفسه، والمقتصد، بناءً على أن يكون الضميرُ في قوله تعالى: «فمِنهم ظالمٌ لنفسه» راجعاً إلى قوله: «عبادنا»، أو إلى قوله: «الذين اصطفينا»، وأريد بهم مطلق أمّة محمّد ﷺ.

وأمّا الحديث المرويّ عن الصادق عليه السلام في تفسير الآية، فهو إن كان مبناه على إرجاع الضمير إلى أحد المذكورين، لكن مع بيان معنى تلك الأصناف الثلاثة من جملة ذريّة محمد ﷺ وأهل بيته، فهذا يرجع إلى السابق أيضاً، حيث إنّ فيه أيضاً تقسيماً لمطلق المؤمنين والكافرين إلى تلك الأصناف الثلاثة مع بيان معنى تلك الأصناف في آل محمّد بحيث يشمل المعصومين منهم وغير المعصومين.

وإن كان مبناه على إرجاع الضمير إلى «الّذين اصطفينا» وإرادة خصوص آل محمد ﷺ منهم، فهو يكون تقسيماً لخصوصهم إلى تلك الأصناف الثلاثة وبيان معناها فيهم، لا تقسيماً لمطلق المؤمنين والكافرين.

وبالجملة، فالمستفاد من تلك الآيات الثلاث، أي الآيتَين الأُولَيَين مطلقاً والآية الثالثة على التقديرَين الأوّلين، أنّ المراد بالسابقين الذين وُصفوا بالمقرّبين في الآية الأُولى هم المقرّبون في الآية الثانية، والسابق بالخيرات في الآية الثالثة.

وكذا المراد بأصحاب المَيْمنة في الآية الأُولى على كلّ معنى من المعاني التي ذكرها المفسّرون لهم: أصحاب اليمين في الآية الثانية، والمقتصد بالخيرات في الآية الثالثة.

وكذا المراد بأصحاب المشأمة في الآية الأُولى ـ بأيّ معنىً أُريد بهم ـ

المكذّبون الضالّون في الآية الثانية، والظالم لنفسه في الآية الثالثة.

وكذلك المستفاد من حديث الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام، من أنّ السابقين هم الأنبياء مُرسَلين وغير مرسلين، وأنّ اصحاب الميمنة هم المؤمنون حقّاً، وأنّ أصحاب المشأمة هم اليهود والنصارى، أنّه تفسير لما ذُكر في الآيات الثلاث، حيث يظهر منه أنّ السابقين المقرّبين الذين هم السابقون في الخيرات هم الذين يكونون متبوعين في الخيرات والسَّبق إليها، وأنّهم هم الأنبياء مُرسَلين أو غير مرسلين، بل الأوصياء أيضاً في كلّ أُمّة فإنّهم أيضاً متبوعون بالقياس إلى سائر الأمّة، وأنّ أصحاب الميمنة وأصحاب اليمين والمقتصدين هم المؤمنون حقّاً، الذين كانوا تابعين للأنبياء والأوصياء عليهم السلام فيما جاؤوا به مطيعين لهم، وأنّ أصحاب المشأمة والمكذّبين لمتبوعيهم والضالّين عن الصراط السّويّ غير المطيعين لهم فيما أمروا به ونَهوا عنه، هم اليهود والنصارى، حيث إنّهم كانوا كذلك، وكأنّ ذكر خصوص اليهود والنصارى على سبيل المثال، والمُراد مطلق المُكذّبين الضالّين، سواء كانوا هم اليهود والنصارى أم غيرهم، وسواء كانوا من أمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أم من أمّة موسى وعيسى على نبيّنا و آله وعليهما السلام، أو من الأُمم السابقة.

وحيث عرفتَ ذلك، ظهر لك بيان تقسيم أهل الوعد والوعيد من أهل الجنّة والنار إلى تلك الأزواج الثلاثة والأصناف الثلاثة، وبيان المراد من تلك الأصناف.

وظهر لك أنّ ما ذكره صاحب (الكشّاف) بقوله: «وقيل الناس ثلاثة: فرجل ابتكر الخير» الخ، يُمكن حَمْلُه على ما ذُكر، حيث إنّه يمكن أن يُحمل الرجل الذي ابتكر الخير في حداثة سنّه ثمّ داوم عليه حتّى خرج من الدنيا، على مَن كان معصوماً من الذنوب، ولا خَفاء في أنّه هو النبيّ أو وصيّه السابق إلى الخيرات وإلى ما دعاه اللّه تعالى المقرّب عنده تعالى. وكذا يمكن أن يُحمل الرجل الذي ابتكر عمره بالذَّنْب وطول الغفلة ثمّ تراجع بتوبة، على الذي آمن بنبيّه وبوصيّ نبيّه، إلّا أنّه

عمل عملاً غير صالح لغفلته ولما دعاه إليه هواه، ثمّ أدركته التوبة وخرج بذلك عن الضلال ككثير من أُمم الأنبياء عليهم السلام. وأن يُحمل الرجل الذي ابتكر الشرّ في حداثة سنّه ثمّ لم يزل عليه حتّى خرج من الدنيا، على الذي كان مكذِّباً لنبيّه ووصيّ نبيّه، ضالّاً عن طريق الهُدى حتّى خرج من الدنيا.

وكذلك يمكن أن يُحمل على ما ذُكر ما يظهر من كلام بعضهم في وجه تقسيم أهل الجنّة والنار إلى تلك الأزواج الثلاثة، حيث قال: إنّ الانسان: إمّا كامل في عِلمه وعمله جميعاً فهو السابق المقرّب، وإمّا كامل في أحدهما ناقص في الآخر فهو من أصحاب اليمين، وإمّا ناقص في كلَيهما جميعاً فهو من أصحاب الشمال. إلّا أنّه ينبغي حَمْلُ كمال العِلم أو العمل لأصحاب اليمين على ما كان أدوَنَ من كمال العِلم أو العمل للمقرَّبين. وهذا الذي ذكرناه إنّما هو بيان تقسيم أهل الجنّة والنار إلى الأقسام الثلاثة.

وأمّا بيان تقسيم غيرهم إلى الأقسام الأربعة الباقية، فيظهر ممّا ذكرنا من الأحاديث الدالّة عليه مع تعريف كلّ صنف منها، فلا نطيل الكلام بشرحه.

***

ثمّ إنّه لبعض الفضلاء المعاصرين[1] كلام في ذكر أصناف الأُمم وتفصيل عواقب أحوالهم، لابأس بنقله.

قال: اعلم أنّ الناس أوّلاً قسمان:

أحدهما مَن له صحّة ما من العقل والتمييز، حيث يميّز تمييزاً ما بين الحَسَن والقبيح، ويعلم الخير من الشرّ، ويفرّق بين المدح والذمّ، ويُدرك الثواب والعقاب، فهؤلاء أصحاب التكاليف العقليّة والشرعيّة، وما يترتّب عليها من المدائح والمذامّ

---

١ ـ هو الميرزا حسن القمّيّ رحمه اللّه (منه). هو ابن الفياض اللاهيجيّ وصاحب شمع اليقين والمدفون بقمّ المقدّسة.

والمثوبات والعقوبات، وان اختلفت درجاتهم في العواقب حسب اختلافهم في المراتب.

وثانيهما: مَن لا يفرّق بين الخير والشرّ، ولا يعرف البرّ من الهرّ، كالأطفال والمجانين والبُلْه، فهم مثل سائر أنواع الحيوانات إن فعلوا خيراً فباتّفاق أو تأديب، وإن انتهوا مِن شرّ فببخت أو ترهيب، ليس لهم همّة إلّا ما استدعته قواهُم الحيوانيّة، ولا وجهة إلّا ما اقتضته طبائعُهم الجسمانيّة من المآكل والمشارب والملاهي والملاعب، فقد سقط التكليف عن هؤلاء القوم، ولا ينبغي لهم مدح ولا لوم، وهم يُسمَّون بالمستضعفين.

فأمّا المكلّفون، فينقسمون أوّلاً أزواجاً ثلاثة: السابقون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال، لأنّهم إن آمنوا باللّه وحده لا شريك له وبأنبيائه وخُلفائه عليهم السلام، ومع هذا هم من أهل العقول الشريفة والأفهام المنيفة، وقد حصّلوا طرفاً من العلوم الحقّة وتحصّلوا لطائفة من المعارف اليقينيّة، كلّ على قدر ما في إمكانه ويليق بشأنه، ومع هذا قد تجمّلوا بمكارم الأخلاق الجميلة، وتحلّوا بحُلِيّ الأفعال النبيلة، وتزيّنوا بزيّ التقوى من المعاصي والخصال الرذيلة، بحيث قد خلصوا من آثار الطبيعة بالكليّة، فأولئك المقرّبون السابقون إلى أعلى درجات الجنّة، المكرّمون من اللّه تعالى بالرَّوح والرِّضوان.

وإن آمنوا وأحسنوا وتجمّلوا بالأعمال الصالحة الفاضلة، وتخلّقوا بمحاسن الأخلاق العادلة المتوسّطة بين الأطراف، اللائقة بجمال الأشراف، إلّا أنّهم لم يبلغوا في العقل والعمل درجات الأوّلين، فأولئك أصحاب اليمين.

وإن كفروا وأنكروا وجحدوا وألحدوا، وأُشرِبوا في قلوبهم حبَّ الدنيا، واتّخذوا إلٰهَهم متابعة الهوى، وركبوا في مهوى الجهالة، وتاهوا في بيداء الضلالة، وأخلدوا في مصارع الدّناءة والسفال، فأولئك أصحاب الشمال.

فهؤلاء أصول الأزواج، ثمّ يمتزج هذه بعضها مع بعض، فيحصل أزواج أُخرى،

وذلك أنّ الذين آمنوا وأصلحوا قد يكون منهم عدول في العلم والعمل عن حدود الأوساط، إمّا بتفريط أو إفراط. فإن كان ذلك على وجه مكابرة لأمر اللّه تعالى وجحود للحقّ فهؤلاء يُلحَقون بالكافرين، لامتناع اجتماع الإذعان بالشيء والجحود له. وإن لم يكن على وجه المكابرة والجحود، بل إنّما هو من غلبة نفسه الأمّارة بالسوء وسلطان الشيطان الرجيم، فإن غلبت حسناتُهم سيّئاتِهم، بأن تكون أكثر منها وأفضل فتستولي عليها وتضمحلّ هي فيها مَحَتْها وأبطلتها، لأنّ الحسنات يُذهِبن السيّئات، أو بأنّ تركوا السيّئات بعد ذلك وذكروا اللّه فاستغفروا لذُنوبهم ولم يُصرّوا على ما فعلوا، فأولٰئك يُبدِّل اللّهُ سيّئاتهم حسنات، لأنّ التوبة والإنابة تنفّرٌ منها وفرار وتباعُدٌ، وقد تقدّم ـ فيما تقدّم ـ أنّ البعد من أحد المتقابلَين، لايكون إلّا بالقُرب من الآخر، فمن هجر من الشيطان والعصيان والنيران، فقد تقرّب إلى الرحمان والرضوان والجِنان، فهذان الفريقانُ يُلحقان بالمؤمنين المخلصين.

أو بأن اعترفوا بذنوبهم واستحيَوا من اللّه تعالى لتقصيرهم، وإن لم يكونوا تابوا بعدُ، فهؤلاء أيضاً قريب من السابقين، عسى اللّه أن يتوب عليهم إن اللّه غفور رحيم، لأنّ الاعتراف بالذنب، والحياء، لايكونان إلّا عن ندامة وأسف، فلا يبعد أن يقوم مقام التوبة.

وإن غلبت سيّئاتُهم حسناتِهم بأحد الوجوه الثلاثة، فهؤلاء مُرجَون لأمر اللّه إمّا يعذّبهم، إن كان إيمانهم في غاية الضعف، بحيث تتأثّر نفوسُهم من كلّ سيّئة وتهوي إليها وتلتصق بها، كالثّوب الخشن الذي يسرع إليه الدَّرَن، وينفذ فيه الوسخ فيتقذّر سريعاً.

أو كان إيمانهم قويّاً إلّا أنّهم أصرّوا على السيّئات فرسخت بهم واشتدّ لُصوقها بهم، كمرآة صقيلة وقعت في طين مدّة طويلة، فصدأت جدّاً، فهذان ـ لا محالة ـ محتاجان إلى تطهيرٍ شديد ومبالغة في التغسيل والتصقيل بقدر الرسوخ، وشدّة اللصوق، وإمّا يتوب عليهم إن لم يكن الضعف ولا الرسوخ بتلك المرتبة، فيطهر

بأدنى عناية في الغسل والمسح.

وبالجملة، فهؤلاء يَنجَون آخراً لا محالة، وإن تَعذّبوا مدّة فيُلحقون بالذّين غلبت حسناتُهم، لأنّ أصل الإيمان حسنة تغلب كلّ سّيئة، لأنّ الاعتقاد يتعلّق بجوهر الروح والقلب، والأخلاق والأفعال أشياء تلحق من خارج.

ويلحق بالمرجئين قومٌ من أهل العقول وحّدوا اللّه وخلعوا عبادة مَن يُعبَد من دونه، لكنّهم في النبوّة أو في شيء من سائر الأصول على شكّ، لايُنكرونه فيكونوا كافرين، ولايُذعنون له فيكونوا مؤمنين، إمّا: بسبب شبهة عرضتهم، كأكثر عوامّ المخالفين وضعفائهم، وإمّا لأنّ الدعوة لم تبلغهم كقوم في أقاصي البلاد، أو بلغتهم لكنّهم ليسوا من أُولي الألباب المستقلّة في الهُدى، ولا يستطيعون الخروج إلى من يميّز لهم الحقّ من الرديء، كأكثر نسائهم وقصرائهم.

فهؤلاء إن كانوا بحيث لو أُزيلت عنهم الشبهة ووصلوا إلى الحقّ آمنوا به، فهم ممّن يدركهم النجاة ويكونون مع المؤمنين، وإن كانوا حينئذ جحدوا الحقّ وأنكروه، فممّن تخلّد في السجن، وهؤلاء من حيث إبهام مآلهم يلحقون بالمؤمنين، ومن حيث ضعف أحوالهم بالمستضعفين.

ويقرب من حال هؤلاء حال كثير من أهل الكفر والضلال أيضاً، الذين ـ وإن كانوا بالفعل مُنكرين ـ إلّا أنّ ذلك ليس بعنادٍ لهم وجُحود في قلوبهم، بل إنّما هو لاقتدائهم بقومهم وآبائهم والتباس الحقّ عليهم، وضعفهم أو ضعف عقولهم من الاجتهاد في بلوغه، فأمرُهم أيضاً موقوف حتّى يميّز اللّهُ الخبيث من الطيّب.

وإن تساوت حسناتُهم وسيّئاتهم فهم أصحاب الأعراف، وهو السُّور الذي بين الجنّة والنار، باطنه فيه الرحمةُ وظاهره من قِبَله العذابُ، فأوّلاً: يترجّح لهم أحد الطرفَين، فلا محالة يترجّحون في الحدّ المشترك بينهما حتّى إن حصل لأحدهما رجحان من عفو وشفاعة أو سَخَط أو براءة يلحقون بأهله.

وأمّا غير المكلّفين المُستضعَفين من الرجال والنساء والوُلدان، فهؤلاء أيضاً إن

كانوا بحيث لو قَوَوا وبلغوا التكليف آمنوا وأطاعوا، فلهم في عالم البرزخ المتوسّط بين هذه النشأة الدنيا الخسيسة والنشأة العليا العقليّة ترقّيات في العقل والفهم كترقّي الصبيان في ذلك بحسب ترقّيهم في أبدانهم ونموّ أجسامهم يوماً فيوماً، وإن لم يبلغوا بعدُ حدَّ عقول الرجال واكتساب العُلوم، حتّى إذا كانت القيامة، وامتاز الأخيار من الأشرار، التحقوا في الجنّة بعشيرتهم وآبائهم من الأبرار، وإن لم يكونوا يؤمنون بعد ذلك أيضاً فيُلحقون لامحالة بأشباههم وإن لم يُشاركوهم في عذابهم.

وورد في الأخبار عن أهل البيت الأخيار صلوات اللّه عليهم اختلاف في أحوال هؤلاء، ليس هنا مقام ذِكرها، ولعلّها تَؤول إلى هذا».

وأقول: لايخفى عليك أنّ هذا الفاضل، وإن بذل مجهوده في تفصيل أصناف الأُمم وحصرها وبيان حال كلّ قسم وصنف، إلّا أنّ في بعض ما ذكره تأمّلًا ونظراً، كما يظهر ذلك على مَن تأمّل ونظر في الأخبار الواردة في هذا المطلب، واللّه أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل.

في بيان خلود أهل الجنّة في الجنّة، وأهل النار في النار

ثمّ إنّه لايخفى عليك أنّه قد ورد في الشرع آيات كثيرة وأخبار عديدة دالّة على خلود أهل الجنّة في الجنّة، وأنّ الجنّة ولذّاتها وخيراتها دائمة بأهلها، وكذا على خلود أهل النار في النار، وأنّ الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها. ولا خِلاف أيضاً بين المسلمين في الأوّل، وإن وقع الخلاف بينهم في الثاني.

قال المحقّق الطوسيّ ﷫ في (التجريد): «والكافر مخلَّد، وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بإيمانه ولقُبحه عند العقلاء، والسمعيّات متأوّلة، ودوام العقاب مختصّ بالكافر»[1].

وقال الشارح القوشجيّ في شرحه: «اتّفق المسلمون على أنّ عذاب الكفّار المعاندين دائم لاينقطع، والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل إلى المطلوب، ذهب الجاحظ والعنبريّ أنّه معذور، لقوله تعالى: ﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[2] ولأنّ تعذيبه مع بذله الجهدَ والطاقة من غير تقصير قبيحٌ عقلاً.

---

١ ـ شرح التجريد للقوشجيّ /٤٢٠ ـ ٤٢١ و في لفظه :... وعقاب صاحب...

٢ ـ الحجّ (٢٢) : ٧٨.

وذهب الباقون إلى أنّه غير معذور، وادّعَوُا الإجماع عليه قبل ظهور المخالفين. قالوا: كفّارُ عهد النبيّ ﷺ الذين قُتلوا وحُكم بخُلودهم في النار، لم يكونوا عن آخرين معاندين، بل منهم من اعتقد الكفر مع بذل المجهود، ومنهم من بقي على الشكّ بعد إفراغ الوُسع، فختم اللّه على قلوبهم ولم يشرح صدورَهم للإسلام فلم يهتدوا إلى حقيقته.

ولم يُنقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفَرقُ الذي ذكره الجاحظ والعنبريّ. وقوله تعالى: «وما جَعَل عليكم في الدِّين من حَرَج» خطاب إلى أهل الدِّين لا إلى الخارجين من الدين.

وكذلك أطفال المشركين [عند الأكثرين]؛ لدخلوهم في العمومات، ولِما رُوي من النبيّ ﷺ قال: هم في النّار، حين سألته خديجة رضي اللّه عنها عن حالهم.

وقالت المعتزلة وبعض الأشاعرة: لايُعذَّبون، بل هم خدم أهل الجنّة. روي في الحديث: وإنّ تعذيب مَن لاجُرمَ له ظُلم.

وأمّا عذاب صاحب الكبيرة، هل هو منقطع أم لا؟ فذهب أهل السنّة والإماميّة من الشيعة وطائفةٌ من المعتزلة إلى أنّه ينقطع، واختاره المصنّف. واحتجّ عليه: «بأنّ صاحب الكبيرة يستحقّ الثواب بإيمانه، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[1]. ولا شك أنّ الإيمان أعظم أعمال الخير، فإن استحقّ العقاب بالمعصية: فإمّا أن يُقدَّم الثواب على العقاب، وهو باطل بالاتّفاق، أو بالعكس وهو المطلوب. وبأنّه لو لم ينقطع عذابه يلزم أنّه إذا عبد اللّه مُكلّفٌ مدّة عمره ثمّ عمل كبيرةً في آخر عمره لاينقطع عذابه، وهو قبيح عقلاً. والسمعيّات التي تمسّك بها المعتزلةُ في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ ٱللّٰهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ

---

١ ـ الزلزلة (٩٩): ٧.

خَالِدِينَ فِيهَآ ﴾[1]، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾[2]، ﴿وَمَنْ يَعْصِ آللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾[3] متأوّلة: إمّا بتخصيص العمومات بالكفّار، أو بحمل الخلود على المكث الطويل.

وأمّا قولهم: إنّ الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا دائمَين لما تقدّم، فإن أُريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفّار، فمُسلَّم، وإلّا فممنوع»[4].

---

١ ـ الجنّ (٧٢) : ٢٣.

٢ ـ النساء (٤) : ٩٣.

٣ ـ النساء (٤) : ١٤.

٤ ـ شرح التجريد للقوشجيّ / ٤٢٠ ـ ٤٢١.

تَوهُّم عدم سبب للخلود

قد يُتوهَّم أنّ الخلود في النار لا سبب له، ودوام العقاب والعذاب واستزادتهما إلى ما لا نهاية له لا حكمة فيه ولا مصلحة، فإنّ العذاب والعقاب لا يكون إلّا قسريّاً، والقسر لا يدوم على طبيعة، فإنّ لكلّ موجود غاية لابدّ أن يصل إليها وقتاً ما، مع أنّ الرحمة الإلٰهيّة وَسِعت كلّ شيء، كما قال جلّ وعلا: ﴿عَذَابِيَ أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[1] ومع أنّ الباري جلّ ثناؤه كما أنّه لاينفعه الطاعة ولا يضرّه المعصية، كذلك لا يضرّه الثواب ولاينفعه العقاب، ومع أنّ العقاب الدائميّ لا منفعة فيه لأحد ولا خير، بل هو شرّ محض، وهو لا يمكن أن يصدر عن الخير المحض والجواد المطلق والفيّاض على الإطلاق. وهذا التوهّم عند كثير ممّن يدّعون الكشف قد صار قويّاً بحيث كان منشأً لعُدولهم عن ظاهر الشرع المبين، الناطق بخلود أهل النار في النار ودوام عذابهم وعقابهم. فقال بعضهم: إنّ الكفّار وإن كانوا خالدين في النار، إلّا أنّ عذابهم وعقابهم منقطع، كما يُنقل عن بعض المكاشفين منهم[2] أنّه قال: «يدخل

---

١ ـ الأعراف (٧): ١٥٦.

٢ ـ هو ابن عربيّ في الفتوحات، وفُصوص الحِكم.

أهل الدارَين فيهما: السعداءُ بفضل اللّه، وأهلُ النـار بـعدل اللّـه، ويـنزلون فـيهما بالأعمال، ويُخلَّدون فيهما بالنّيّات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدّة العمر في الشرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جُعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها، بحيث إنّهم لو دخلوا الجنّة تألّموا لعدم موافقة الطبع الذي جُبلوا عليه، فهم يَلْتذُّون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لذع الحيّات والعقارب كما يلتذّ أهل الجنّة بالظّلال والنُّور ولثم الحسان من الحور، لأنّ طباعهم تقتضي ذلك. ألا تـرى الجُـعَل عـلى طبعيته يتضرّر بريح الورد ويلتذّ بالمُنتن، والمحرور من الإنسان يتألّم بريح المِسك، فاللذّات تابعة للمُلائم والآلام لفوته.

ويُنقل عن بعضهم أنّه جعل ذلك العذاب مأخوذاً من العذب، أي العذب مـن الطعام والشراب، الذي معناه لغةً كلُّ مُستساغ.

وقال بعضهم بخروج أهل النار عن النار وانقطاع عذابهم جميعاً، كما يُنقَل عن صاحب (الفتوحات المكّيّة)[1] أنّه نقل عن بعض أهل الكشف أنّه قال: إنّهم يخرجون إلى الجنّة حتّى لايبقى في النار أحد من الناس البتّة، وتبقى أبوابها تصطفق، وينبت في قعرها الجِرْجير، ويخلق اللّه لها أهلاً يملأونها.

وقال بعضهم ما يحتمل القولَين: أي القول الأوّل أو الثـاني. كـما يُـنقَل عـن القيصريّ أنّه قال في شرحه للفصوص: «واعلَم أنّ مَن اكتحلت عينُه بنور الحقّ يعلم أنّ العالَم بأَسْره عبادُ اللّه، وليس لهم وجود وصفة وفِعل إلّا باللّه وحَـوله وقـوّته، وكلّهم محتاجون إلى رحمته وهو الرحمن الرحيم، ومِن شأن مَن هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذِّب أحداً عذاباً أبداً، وليس ذلك المقدار من العـذاب أيـضاً، إلّا

---

١ ـ وهو محيي الدين بن عربيّ في الفتوحات المكّيّة ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩، ط بولاق.

لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدَّر لهم، كـما يُـذاب الذهب والفـضّة بـالنار لأجـل الخلاص ممّا يكدّره وينفض غباره، فهو يتضمّن لِعَين اللُّطف كما قيل:

وتعذيبُكم عَذْبٌ، وسُخطكُم رضىً وقطعُكُمُ وَصلٌ، وجَورُكُم عَدْلُ[1]

---

١ ـ شرح القيصريّ على فصوص الحكم /٢٤٦، ط طهران.

رفع التوهّم و بيان سبب الخلود

أمّا بيان رفع التوهّم، فهو ـ وإن سبقت منّا إشارة إليه ـ إلّا أنّا لا نبالي بإعادة الكلام فيه لزيادة التوضيح، فنقول:

إعلَم أوّلاً: أنّ سبب خلود أهل الجنّة في الجنّة ودوام ثوابهم فيها، إنّما هو دوام ما هو سبب لذلك، أي دوام ما اكتسبوا في الدنيا من الاعتقادات الحقّة والمعارف الإلهيّة والعلوم الربّانيّة والإيمان باللّه وملائكته ورُسُله وكُتُبه وباليوم الآخر. وبالجملة: كلُّ ما هو كمال للنفس الناطقة بحسب قوّتها النظريّة وكان راسخاً فيها، وكذا دوام ما اكتسبوا في الدنيا من المَلَكات العادلة والأخلاق الفاضلة والهيآت الجميلة، وبالجملة: كلّ ما هو كمال لها بحسب قوّتها العمليّة وكان مَلَكة راسخة فيها.

وبيان ذلك أنّ تلك العلوم والاعتقادات لمّا كانت كمالات للنفس بذاتها ومن مقتضى ذاتها وجوهرها، وكانت راسخة فيها لم تنفكّ عنها، وكانت باقية ببقاء النفس التي المفروض بقاؤها أبداً. وكذلك تلك المَلَكات وإن كانت بدنيّة وحاصلة للنفس من جهة تكرّر الأفاعيل البدنيّة، إلّا أنّها أيضاً هيئة مناسبة لجوهر النفس ملائمة لها غير غريبة عن ذاتها، فإذا كانت ملائمة لها و كانت مع ذلك راسخة فيها، ولم يكن هناك مضادّ لها ولا سبب يُزيلها عن جوهر النفس كما هو المفروض، كانت هي

أيضاً دائمةً بدوام النفس، لازمةً لها باقية معها.

وإذا كانت تلك الاعتقادات والملكات الخالدة موجبة لحصول الثواب ـ كما دلت عليه الآيات والأخبار ـ فحينئذ نقول: لو كان الثواب عبارة عن تلك العلوم والاعتقادات الحقّة وعن تلك الهيآت والملكات الفاضلة التي تصوّرت بصورة الثواب وتجسّمت بها، كما هو على القول بتجسيم الأعمال والاعتقادات، وهو ظاهرُ كثير من الآيات والأخبار ـ كما تقدّم ذِكرها، فلا شكّ أنّه يكون دائماً بدوام تلك العلوم والملكات لأنّها لازمة لها[1] وصورة لها غير منفكّة عنها، ويكون وجه الحكمة في دوامه أيضاً ظاهراً لاسترة به.

ولو كان الثواب عبارة عن أمر مُبتدأ من خارجٍ وارد على المحسن روحه وبدنه ـ كما هو ظاهر كثير من الآيات والأخبار الأُخَر ـ فكذلك أيضاً، لأنّه حيث كان الثواب في مقابلة تلك الاعتقادات والملكات التي هي دائمة بدوام النفس باقية ببقائها، وجب في الحكمة المتعالية الإلهيّة أن يكون هو أيضاً دائماً كدوام ما هو بأزائه ؛ لأنّ السبب إذا كان دائميّاً وجب أن يكون مسبّبُه أيضاً دائميّاً مثله، ولأنّه لو لم يكن كذلك لزم الظلم، تعالى اللّه عن ذلك. وأيضاً أنّ ذلك إيفاءٌ بوعده، وخُلف الوعد عليه تعالى قبيح عقلاً وشرعاً.

ويدلّ على ما ذكرنا آيات كثيرة، كقوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱللهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرىٰةِ وَ ٱلْإِنْجِيلِ وَ ٱلْقُرْءَانِ وَ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ ٱللهِ فَٱسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[2].

وكقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ ٱللهِ يَجِدْ فِى ٱلْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً

---

١ ـ خ ل: لأنّه لازم.

٢ ـ التوبة (٩): ١١١.

وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى آللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ آلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى آللهِ وَكَانَ آللهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾[١].

وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ آلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا آلصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ آلْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ آلنَّعِيمِ * دَعْوَيٰهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ آللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَيٰهُمْ أَنِ آلْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ آلْعَالَمِينَ ﴾[٢].

وكقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا آلْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ وَ لَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَ لَا ذِلَّةٌ أُوْلَـٰئِكَ أَصْحَابُ آلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٣].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

والحاصل، أنّه لمّا كان إيمان المؤمنين الراسخ في قلوبهم دائميّاً، وكذا ملكاتهم الفاضلة دائميّة، وجب أن يكون الثواب الذي هو بِإزاء ذلك دائميّاً مثله، وأنّهم حيث كان في نيّاتهم الراسخة في قلوبهم، أنّهم لو أُبقوا دائماً لَبقَوا على الإيمان والعمل الصالح دائماً، كان مقتضى الحكمة المتعالية إيصالَ الثواب إليهم دائماً.

وحيث علمتَ ذلك، فاعلم أنّ السبب في خلود أهل النار في النار ودوام عذابهم فيها إنّما هو دوامُ سبب ذلك أيضاً، حيث إنّ ما اكتسبوه في الدنيا بسوء اختيارهم من جهة قوّتهم النظريّة من الآراء الفاسدة والعقائد الباطلة الراسخة في نفوسهم، المستحكمة في قلوبهم، كالشرك والكفر باللّه وباليوم الآخِر وبرُسله وملائكته وكتبه، سواءً كانت تلك الاعتقادات الراسخة بمحض العناد والجُحود مع يقينهم بخلافها ـ كما هو في حقّ بعضهم، أو مستندة إلى تقليد آبائهم وأسلافهم وعلمائهم ـ كما في حقّ بعض آخرين منهم، أو مستندة إلى ظنّ أو شبهة ـ كما في

---

١ ـ النساء (٤): ١٠٠.
٢ ـ يونس (١٠): ٩ ـ ١٠.
٣ ـ يونس (١٠): ٢٦.

بعض منهم. وكذا من جهة قوّتهم العمليّة من المَلَكات الرذيلة والهيآت الرَّديّة والأخلاق القبيحة الذميمة، مع تفاوت مراتبها فيهم أيضاً، كما أنّها سبب لدخولهم في النار وحصول العقاب لهم على ما دلّت عليه الآيات والأخبار، كذلك هي لخلودها ودوامها، سببٌ لخلودهم في النار ودوام عذابهم وعقابهم، كما دلّت عليه الآيات والأخبار أيضاً، لأنّ دوام السبب يستلزم دوام المسبِّب.

أمّا دوام تلك العقائد والآراء الباطلة، فبيانه أنّها لمّا كانت حاصلة للنفس بذاتها ومن داخل جوهرها، كأنّها صورة لها وكانت راسخة فيها، فهي لا تكون زائلة عنها بل تكون باقية ببقائها.

وأمّا دوام تلك المَلَكات والهيآت الرذيلة، فبيانه أنّها وإن كانت حاصلة للنفس من خارج، أي من جهة تكرّر الأفاعيل البدنيّة، ومن شأنها أن تكون زائلة بزوال مبدئها القريب وهو البدن وأفاعيله، وكذا بمرور الدهور إذا لم يكن يصل إليها مَدَد من جهة، إلّا أنّها لمّا كانت ملائمة لتلك العقائد التي رسخت في نفوسهم وتدرّنت هي بها مرتبطة بها كمال الارتباط، فلا تكون نفوسهم الخسيسة هذه مستعدّة لزوالها عنها، بل مستعدة لاستثباتها فيها وقيامها بها وبقائها معها ما دامت تلك النفوس باقية، فلذا تكون دائمة خالدة كدوام عقائدهم وآرائهم الباطلة.

***

نعم، لو كانت النفس مستعدّة لزوالها عنها كنفوس الفسّاق من المؤمنين الذين رسخت في نفوسهم الآراء الحقّة والعقائد الدينيّة، ومع ذلك اكتسبوا الأخلاق الذميمة وفعلوا الأفعال القبيحة، حيث إنّها غريبة عن جواهر نفوسهم لعدم مناسبة تلك الملكات بتلك العقائد وعدم وجود ارتباط بينهما، لربّما أمكن زوالها عنها بمرّ الدهور، وكذا بالتصفية بمصقل العذاب والعقاب، فلذا ورد في الشرع الشريف ما يدلّ على عدم خلود الفسّاق من المؤمنين الموحِّدين في النار والعذاب، وعلى خروجهم

منها ودخولهم في الجنّة، و قد حَكَم به معظمُ المسلمين؛ لأنّه إذا زالت تلك الهيئة التي هي سبب للعذاب، ومع ذلك كانت عقائدهم الحقّة التي هي راسخة في نفوسهم ـ وهي سبب للدخول في الجنّة ـ باقية، فلايبقى شكّ في أنّهم يكونون بعد الدخول في النار خارجين عنها إلى الجنّة، لكن على تفاوت مراتبهم وأحوالهم في ذلك، بخلاف ما إذا لم تَزُل تلك الهيئة عن النفس، كما في نفوس الكفّار الذين ليس في نفوسهم استعداد لزوالها عنها، وليس هناك سبب يزيلها عنها، فإنّهم خالدون في النار وفي عذابها من جهتَين: إحداهما من جهة العقائد الباطلة المستحكمة في نفوسهم، والأخرى من جهة تلك المَلَكات والهيآت الراسخة في قلوبهم، وإن تختلف أحوالهم في العذاب باختلاف مراتبهم في تلك العقائد والمَلَكات والهيآت والأفعال.

وبالجملة، فحيث كان في نيّاتهم الراسخة في قلوبهم أنّهم لو بَقَوا إلى غير النهاية لَبقَوا على الشرك والكفر والعمل غير الصالح إلى مالانهاية، كانوا خالدين في النار، وكان عذابهم فيها إلى مالانهاية.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان السبب في الخلود.

حكمة الخلود

وأمّا بيان الحكمة في الخلود، فهو أنّا لو قلنا بأنّ العذاب هو صورة تلك العقائد والهيآت التي تصوّرت بتلك الصور، كما هو على القول بتجسيم الأعمال والعقائد، فالحكمة في أصل العذاب وكذا في خلوده ظاهرة، حيث إنّ العذاب هو لازم لها غير منفكّ عنها، بل هو نفس ما اكتسبوه من العقائد والهيآت ورسخت في نفوسهم باقية ببقائها.

وأمّا لو قلنا بورود العذاب عليهم من خارج، كما هو على القول الآخر، فكذلك أيضاً، لأنّ السبب إذا كان دائماً ولم يكن مسبّبه كذلك لخرج السبب عن السببيّة، وهو خلاف مقتضى الحكمة المتعالية.

وأيضاً، لايخفى أنّ اللّه تعالى بعنايته الأزليّة وحكمته الكاملة التامّة وبقضائه الأزليّ قدّر تكليفاً فأمَرَ العبادَ بالطاعة ونهاهم عن المعصية، لكونهما لطفاً واجباً، وكذا وَعَد بالثواب على الطاعة وأوعد بالعقاب على المعصية، لكونهما أيضاً لطفاً واجباً؛ لأنّ فيهما ترغيباً للعباد في الطاعة وتزهيداً لهم عن المعصية.

وكما أنّ الوفاء بالوعد لُطف واجب والإخلال به قبيح، كذلك الوفاء بالوعيد حسن، إذ هو حقّه تعالى بالنسبة إلى العاصين، وفيه إظهار عدله تعالى، وخلاف مقتضى العدل خلاف مقتضى الحكمة المتعالية.

نعم، إنّه حيث كان حقّه تعالى على العاصين جاز إسقاطه والعفو عنه، لكن بالنسبة إلى مَن كان مستحقّاً للعفو والتفضّل، كالمؤمنين الذين يستحقّون بإيمانهم إسقاط العقاب عنهم والتفضّل عليهم، ويستوجبون لذلك بالتوبة أو الشفاعة أو نحو ذلك، لكون العفو حسناً حينئذ.

وأمّا بالنسبة إلى مَن لايستحق ذلك ولم يستوجبه، فالعفو منه وإسقاطه ليس بحسن، بل هو خلاف مقتضى العدل، إذ لو عفا اللّه تعالى عن الكافرين الذين هم غير مستوجِبين للعفو والتفضّل، وأسقط العقاب عنهم، إمّا بعدم إدخالهم في النار أصلاً، أو بإدخالهم فيها مدّة، ثمّ إخراجهم منها بعد ذلك وإدخالهم في الجنّة، لجاز أن يتمنَّوا في الآخرة ويقولوا: يا ليتنا كنّا في الدنيا نَزيد في المعصية وفي العتوّ والفساد والطغيان والعناد، إذ كان فيه مع قضاء وطَرَنا في اللذّات والشهوات التي في المعاصي حصول ثواب في الآخرة! ولجاز أن يتمنّى المؤمنون أيضاً ويقولوا: يا ليتنا كنّا كافرين في الدنيا، إذ كان جزاؤنا هذا الجزاء الذي أُعِدّ للكافرين، فلِم كنّا نُتعب أنفسنا بترك الشهوات واللذّات التي في المعاصي؟!

وأيضاً يمكن أن تكون الحكمة في خلود الكفّار في النار وفي عدم انقطاع عذابهم فيها أنّ في ذلك إكمالَ رحمة اللّه تعالى على المؤمنين وإتمام خلودهم في الراحة، إذ النعمة إنّما يُعرف قدرُها ويُنال كُنهُها إذا كان هناك ما يقابلها من العذاب والنقمة، وكلّ راحة إنّما تكون راحة كاملة إذا كانت هناك زحمة يُعرف مقدارها بالمقايسة إليها، ولذا يكون من أبواب الجنّة باب مفتوح إلى النار ليلاحظ أهلُ الجنّة ما يكون فيه أهلُ النار، فيشكروا على ما يكونون عليه من الراحة والثواب، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ

ٱلظَّالِمِينَ ﴾[1].

وأيضاً يمكن أن تكون الحكمة في ذلك إخلادَ سرور المؤمنين وإدامة فرحهم، حيث إنّ المؤمنين الذين هم أشدّاءُ على الكفّار رُحَماء بينهم، كما أنّهم يسرّون و يفرحون براحة أنفسهم و نعمة غيرهم من المؤمنين، كذلك يفرحون بعذاب الكافرين الذين هم أعداؤهم وأعداء اللّه تعالى، إذ الايمان حقّ الإيمان يقتضي ذلك، ولذا كان التولّي بأحبّاء اللّه والتبرّي عن أعدائه كلاهما واجبَين.

وبالجملة، إنّ في ذلك سرورَهم مع توبيخ منهم على الكفّار، كما قال تعالى حكاية: ﴿وَنَادىٰ اَصْحَابُ ٱلْجَنَّةِ اَصْحَابَ ٱلنَّارِ اَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَاَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ اَنْ لَعْنَةُ ٱللهِ عَلَى ٱلظَّالِمِينَ ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿وَنَادىٰ اَصْحَابُ ٱلنَّارِ اَصْحَابَ ٱلْجَنَّةِ اَنْ اَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ اَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللهُ قَالُوٓا اِنَّ ٱللهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَافِرِينَ ﴾[3]. ولايخفى أنّ إكمال رحمة المؤمنين وإخلاد سرورهم من جملة الحكمة المتعالية، وأيّة حكمة أعظم منها وأعلى؟!

---

١ ـ الأعراف (٧) : ٤٧.

٢ ـ الأعراف (٧) : ٤٤.

٣ ـ الأعراف (٧) : ٥٠.

ردّ كلام محيي الدين و أمثاله في مسألة الخلود

وحيث عرفت ذلك، فاعلم: أنّ جميع ما ذُكر في هذا التوهّم، وجُعل منشأً للذهاب إلى انقطاع عذاب الكفّار في النار، مندفع.

أمّا ما ذُكر من أنّ القسر لايدوم.. الخ، فبيان اندفاعه أنّه إذا كان العقاب هو لازم الأعمال والعقائد فلا قسر أصلاً، حتّى يمكن أن يقال إنّه يدوم أو لايدوم؛ وإذا كان العقاب أمراً وارداً من خارج، فهو، وإن كان قسراً، إلّا أنّا لا نُسلّم تلك الكلّيّة، بل القسر يمكن أن يدوم إذا كان سببه دائماً ـ كما في ما نحن فيه.

نعم، إذا كان سببه منقطعاً يكون هو أيضاً منقطعاً، وليس الحال هنا كذلك.

وأمّا ما ذُكر من أنّ الرحمة الإلهيّة وَسِعت كلّ شيء فهو كذلك، حيث إنّ كلّ موجود من الموجودات، ناطقها وصامتها، ومكلّفها وغير مكلّفها، تعمّها نعمة الإيجاد، وما يتبعها من إعطاء كلّ شيء خَلْقَه وما يحتاج هو إليه ويليق بحاله وشأنه، وهذا لا ينافي أن يكون عذابه المخصوص كعذاب الآخرة مخصوصاً بجمع كالكفّار، وأن تكون رحمته المخصوصة كرحمة الآخرة مخصوصة بجمع كالمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَـٰتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[1].

---

١ ـ الأعراف (٧) : ١٥٦.

وأمّا ما ذكر، مِن أنّ الباري جلّ شأنه كما، أنّـه لاتـنفعه الطـاعة ولا تـضرّه المعصية، كذلك لا يضرّه الثواب ولاينفعه العقاب، فهو أيضاً كذلك، إلّا أنّ العـقاب والعذاب، وخلودهما هو مقتضى الحكمة المتعالية، كما عرفت.

وأمّا ما ذُكر من: «أنّ العقاب الدائميّ لا منفعة فيه لأحدٍ ولا خير، بل هو شرّ محض، ويمتنع صدوره عن الخير بالذات»، فهو ممتنع؛ لأنّا لا نُسلّم كونه شرّاً، بل هو خير، حتّى بالنسبة إلى المُعذَّبين أيضاً.

كما قيل[١]: إنّه جعل اللّه تعالى النار وقاية لما هو أعظم منها وأشدّ فـي حـقّ المُبتلى به، وهو غضب اللّه تعالى، وأنّه كما أنّ النار في النشأة الدنيويّة تُتّخَذ وقاية لبعض الأمراض الذي لايُنفى إلّا بالكيّ، كذلك قد تُتّخذ في النشأة الأُخرويّة وقاية لغضب اللّه تعالى الذي يترتّب على الكفر والشرك وأمثالهما.

وبالجملة، فيمكن أن يكون العذاب الأُخرويّ صلاحاً لحال العاصين، وخَيراً لهم أيضاً.

وعلى تقدير تسليم كونه شرّاً، فإنّما هو شرّ بالقياس إلى الشـخص المُـعذَّب خاصّة لا مطلقاً، إذ قد عرفت أنّ فيه مصلحةً لحال المؤمنين وإكمالَ نعمتهم وإتمام سرورهم، فهو خير. وقد تقرّر في الأصول الحِكميّة أنّ وقوع الشرّ القـليل لأجـل الخير الكثير سائغٌ في الحكمة المتعالية.

فإن قلت: ليس الأمر هنا كذلك، بل بالعكس، حـيث إنّ المـؤمنين قـليلون، والكافرين والمشركين والعاصين أكثرون، بل لا نسبة لهم إليهم أصلاً.

قلتُ: على تقدير التسليم أنّ المؤمن الواحد يوازي عند اللّه تعالى مائة ألف كافر بل أكثر، فالمؤمنون وإن كانوا أقلّ عدداً، إلّا أنّهم أكثرُ قدراً، الأعـظم مـنزلة بكثير، بحيث لا نسبة لهم إليهم في ذلك أصلاً.

---

١ ـ القائل هو ابن العربيّ في الفتوحات المكّيّة.

وعلى هذا، فيكون وقوع الشرّ بالنسبة إلى ألف ألف كافر، لأجل وقوع خير بالنسبة إلى مؤمن واحد مثلاً شرّاً قليلاً لأجل خير كثير، فكيف إذا كان المؤمن أكثر من واحد.

وأمّا ما نُقل من قول القائل الأوّل ممّن يدّعي الكشف حيث قال: «إنّ الكفّار وإن كانوا خالدين في النار، إلّا أنّ عذابهم ينقطع بعد مدّة وينقلب ثواباً وراحة».

فلا يخفى أنّه خِلاف ظاهر الآيات والأخبار الناطقة بأنّ النار دارُ الخِزي والهوان والانتقام، القائمة في ذلك في كلّ أزمنة الكون فيها، لا اختصاص له بوقتٍ دون وقت، كما لا اختصاص بقومٍ من العاصين من الكافرين وأمثالهم دون قوم منهم، والدّالة على أنّ الكافرين لايُخفَّف عنهم العذاب وقتاً ما.

كقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾[1].

﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيىٰ﴾[2].

﴿لَا يُقْضىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾[3].

﴿وَ يَأْتِيهِ ٱلْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَ مِنْ وَرَآئِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾[4].

﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾[5].

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ﴾[6].

﴿وَ نَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ اِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾[7].

﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَ لَا شَرَابًا * اِلَّا حَمِيمًا وَ غَسَّاقًا﴾[8].

﴿رَبَّنَآ اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهُ﴾[9].

---

١ ـ البقرة (٢): ١٦٢.
٢ ـ طه (٢٠): ٧٤.
٣ ـ فاطر (٣٥): ٣٦.
٤ ـ إبراهيم (١٤): ١٧.
٥ ـ الإسراء (١٧): ٩٧.
٦ ـ النساء (٤): ٥٦.
٧ ـ الزخرف (٤٣): ٧٧.
٨ ـ النبأ (٧٨): ٢٤ ـ ٢٥.
٩ ـ آل عمران (٣): ١٩٢.

﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَ ٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَافِرِينَ ﴾[١].

﴿وَ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ ٱللهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَآ أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِنَ ٱلَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَـٰٓئِكَ أَصْحَابُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٢].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

***

نعم، إنّ الشيخ ابن بابويه (الصدوق) من علمائنا في (الاعتقادات) بعد أن قال: «إنّ النار دار الهوان، ودار الانتقام من أهل الكفر والعصيان، ولا يُخلّد فيها إلّا أهل الشرك والكفر، فأمّا المذنبون من أهل التوحيد فإنّهم يُخرَجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم»، قال: «ورُويَ أنّه لا يصيب أحداً من أهل التوحيد ألمٌ في النّار إذا دخلوها، وإنّما تصيبهم الآلام عند الخروج منها، فتكون تلك الآلام جزاءً بما كسبت أيديهم، وما اللّه بظلّام للعبيد»[٣].

وهذا الذي رواه فيهم ـ على تقدير صحّة الرواية ـ يمكن أن يكون ـ واللّهُ أعلم ـ مخصوصاً بهم، فليس يجوز قياس حال غيرهم بحالهم.

وأمّا ما نُقل من قول القائل الثاني، فمخالفته لظاهر الشرع المبين أظهرُ وأكثر، كما لايخفى.

وبالجملة، فهذان القولان ونظائرهما عدولٌ عن ظاهر الشرع والحقّ المبين، صادر عن جزاف وتخمين، لا ينبغي للمستبصر أن يلتفت إليه، بل حريّ به الاستقامة على الصراط السويّ، ﴿وَٱللهُ يَهْدِى مَنْ يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾[٤]، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾[٥].

---

١ ـ النحل (١٦) : ٢٧.

٢ ـ يونس (١٠) : ٢٧.

٣ ـ الاعتقادات للصدوق / ٩٠.

٤ ـ البقرة (٢) : ٢١٣.

٥ ـ آل عمران (٣) : ٨.

الفهرس

***

يبحث هذا الكتاب في قضية أساسية من قضايا الاعتقاد الاسـلامي تُعدّ ركناً من أركان الإيمان، هي قضية الاعتقاد بالحياة الآخرة و عودة الإنسان إليها من جديد فيما يُعرف باسم « المعاد » .

وقد حفل هذا الكتاب بالبحث العقلي في أبعاد شتّى من هذه القضية الاعتقادية، مستنداً إلى القرآن و الحديث في موارد كثيرة.

والكتاب تلخيص لـ « منهج الرشاد في معرفة المعاد » للملّا نعيما الطالقاني من أعلام القرن الحادي عشر الهجري، أريدَ له أن يكون - بصورته الملخّصة - أيسر تناولاً و أوفر انتشاراً بين أيدي القراء الأعزاء .

Islamic Research Foundation
Astan Quds Razavi
Mashhad IRAN

9 789649 712864